Eş-Şeyhu'r-Reis

İbn-i Sînâ



DİB YAYINLARI

بسم الله الرحمن الرحيم



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI - 1078
İLMİ ESERLER - 180

Yayın Yönetmeni
Dr. Yüksel SALMAN

Yayın Koordinatörü
Yunus AKKAYA

Tashih
Ali Osman PARLAK

Grafik & Tasarım
Ali YÜCEER

Baskı:
Salmat Basım Yayıncılık
Tel.: (0312) 341 10 24

2.Baskı
Ankara 2015
ISBN: 978-975-19-6319-2
2015-06-Y-0003-1078

Sertifika No:12930
Eser İnceleme Komisyon Kararı:
08.01.2015/9

İletişim
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Basılı Yayınlar Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mah. Dumlupınar Bulvarı
No:147/A 06800 Çankaya/ANKARA
Tel: 0 312 295 72 93 - 94
Faks: 0 312 284 72 88
e-posta: diniyayinlar@diyanet.gov.tr

Eş-Şeyhu'r-Reis

İbn-i Sînâ



DİB
YAYINLARI

İBN-İ SÎNÂ'NIN "SÎNÂ" ADI ÜZERİNE [1]

Giriş

Bir not şeklindeki bu küçük makalede İbn-i Sînâ'nın (980-1037) adındaki "Sînâ" sözcüğünün nereden geldiğini ve ne gibi bir anlam taşıdığını açıklamaya çalışacağız.

1974 yılından bu yana zaman zaman İbn-i Sînâ'nın adındaki "Sînâ" sözcüğünün aslı nedir diye düşünmekteydim. Çünkü yanında doktora yaptığım ve tez danışmanım Roger Arnaldez (1911-2006), 1974 yılındaki bir doktora dersinde İbn-i Sînâ'dan bahsediyordu ve bazıları gibi kendisinin de Sînâ adı üzerine düşündüğünü; ancak bir çözüm bulamadığını belirtmişti. İlk başta akla Sînâ (Sînâi) yarım adasının adı ve Kur'an'da geçen "Tûr-i Sînâ" deyimi gelirse de, bunların açıklayıcı olmadığını söylemişti.

Aradan yıllar geçtikten sonra İbn-i Sînâ ve felsefesi hakkında çalışmalarıyla meşhur Belçikalı Müslüman bilgin Jean Michot (Yahya Michot ve takma adıyla Nasreddin Lebateiler olarak da bilinir) ile 1997 yılında İstanbul'da bir konferansta beraber olmuştuk. Bana, İbn-i Sînâ adındaki Sînâ sözcüğünün aslı hakkında bir bilgimin olup olmadığını sormuştu. Ben de, uzun süredir bununla ilgilendiğimi ancak kesin bir çözüme ulaşamadığımı söyledim. Kendisinin de aynı durumda olduğunu ve bir ipucu yakalayamadığını belirtti. Dolayısıyla buradan İbn-i Sînâ adındaki bu "Sînâ" adının veya sözcüğünün bazı kimselerin ilgisini çekmiş olduğunu anlıyoruz.

Bilindiği gibi ne İbn-i Sînâ'nın öğrencisi Buzcânî tarafından tamamlanan otobiyografisinde (Sîretü'ş-Şeyhi'r-Reîs İbn-i Sînâ), ne de onun hakkında bilgi veren klasik ve modern dönem tabakat kitaplarında konuyla ilgili hiçbir açıklama yoktur. Bu durum, bize iki şeyi farz ettiriyor: Ya o zamanlar Sînâ sözcüğünün ne olduğu biliniyordu; ya da hiç bilinmiyordu ve ilgi çekmemişti. Biz bu iki faraziyeden, ikincisinin doğru olabileceğini düşünüyoruz. Aksine birinci faraziyenin doğru olduğunu kabul etsek bile, Sînâ sözcüğü hakkında bir şey söylenmemiş olduğundan sorumuz yine çözümsüz kalacaktır. Son beş yıldır Medlerin kökeni ve tarihleri hakkında çalışıyordum; bunun için de konuyla yakından ve uzaktan ilgili yazılanları okuyordum. Okuduğum bir makalede Sînâ adı veya sözcüğüyle ilgili bir ipucu yakaladığımıza inanıyoruz.

Med, Pers ve Asur tarihi uzmanı, Persepolis yazıtlarını çözen ve Medlerin Türk soylu olduğunu kabul eden meşhur İngiliz generali ve oryantalisti Henry C. Rawlinson'ın 1841 yılında yayımlanmış olan "Memoir on the Site of the Atropatenian Ecbatana" (Küçük Azerbeycan'ın Hemadan Kenti Hakkında Sunum) adlı makalesini okudum. Allah'ın yardımıyla aradığımı bu makalede bulduğumu sanıyorum.

Makalenin konusu Medlerin başkenti olan, Yunanlıların deyişiyle Ecbatana (Agbatana) ve Perslerin deyişiyle Hagmâtana, yani bugünkü adıyla Hemadan kenti üzerine olduğu için, ister istemez ilgimi çekmişti. Makalede yazar, Hamdullah Mustavfî'nin (1281-1349) "Nazhetü'l-Kulûb" adlı eseriyle Zekeriya el-Kazvinî'nin (1203-1283) "Asarü'l-Buldân" adlı coğrafya eserlerinden hareketle

Küçük Azerbeycan'ın sınırlarını belirlemeye çalışır. Zekeriya el-Kazvinî'nin özellikle Küçük Azerbeycan'ın (Atropaten) güney sınırının Sînâ dağlarına kadar uzandığını belirttiğini söyler.[2]

Sonra Sînâ adını açıklamak için dipnotta H. C. Rawlinson şöyle der: "Hamdullah Mustavfî'nin Kürdistan dağları için kullandığı Sînâ adının, çok eski bir ad olduğunu ve türetilmiş bir ad olma yerine, aslını bölgenin o zamanki başkenti Sehna (Sehnah) adından aldığını gösterir."[3] Bilindiği gibi Zagros Dağları'nın en azından bir bölümünde daha çok Kürtler yaşadığı için, bazı Müslüman Ortaçağ bilginleri ve özellikle batılı bilginler Zagros Dağları'nı "Kürt Dağı" veya "Kürdistan Dağı" adıyla da anmışlardır.

Daha sonra da, H. C. Rawlinson'ın makalesini yazdığı 1841 yılına göre çağdaş bir ad dediği Sehna'nın, eski kaynaklarda Med ülkesinde bulunduğu söylenen Sintha Sur'u olduğunu belirttikten sonra, Sînâ ve Sehna (Sehnah) adlarının aslının, Medce Sintha (Bu sözcük, Sinsa, Sinta veya Sinha şekillerinde de okunabilir) adının olduğunu ve bu aynı adın Ortaçağ'da telaffuzu bozularak Sînâ ve Sehna şekillerini aldığını anlatır.[4]

Sintha (Sehna veya Sînâ) o halde, İran Azerbeycanı'nın en güney sınırı içinde, diğer bir ünlü eski Med şehri Şîz'in[5] altında ve bugünkü Kuzey Kirmanşah bölgesinde, Medlerin başkenti Hemadan'dan çok uzak olmayan dağlık bölgenin adıdır. Burada tam olarak belli olmayan husus, Sintha sözcüğünün yerin adı mı, yoksa orada bulunan surun adı mı veya kentin adı mı olduğu hususudur. Bununla birlikte, H. C. Rawlinson'un, orayı gezdiği yıllarda bölgenin başkenti olduğunu söylemesinden Sintha'nın bir kent olduğu anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla verdiğimiz bu bilgiler ışığı altında İbn-i Sînâ'nın adındaki "Sînâ" sözcüğü büyük bir ihtimalle, eski çağlarda Medlerin Sintha (Sinha, Sinta) adıyla ve Ortaçağ'da Müslümanların Sînâ, Senha veya Sehna adıyla andıkları ve yukarıda kısaca tanıttığımız İran Azerbeycanı'ndaki yer adından gelmektedir diyebiliriz.[6]

İbn-i Sînâ, otobiyografisinde kendi adını "Ebû Alî el-Hüseyin İbn Abdullah İbn-i Sînâ" olarak verdiğine göre, Sînâ yakın veya daha uzak dedelerinden birisinin adıdır. İbn-i Sînâ'nın yukarıdaki tam adı dikkate alındığında, dedelerinden birisinin Sînâ adını taşıdığı anlaşılır. Bilindiği gibi İbn-i Sînâ'nın kendisi Buhara'nın Afşana kentinin Kışlak kasabasında doğmuştur; annesi Sitare oralıdır; babası Abdullah ise, Belhlidir. Muhtemelen dedesi veya dedesinin babası gibi uzak veya yakın ataları İran Azerbeycanı'nın Ortaçağ'da ve modern dönemlerde Sînâ ve Senha (Sehna) adıyla anılan Medlerin Sintha kentinden Belh'e göçmüş olmalıdır.

Gelelim Sînâ sözcüğünün bir anlamı olup olmadığı meselesine; H.C.Rawlinson'ın dediği gibi Sînâ ve Sehna sözcükleri türemiş adlar olmadığından ve Medce Sintha sözcüğünden bozma olduklarından kendi başlarına anlamları yoktur; Sintha sözcüğünün anlamı neyse onların da anlamları o olmalıdır. Ancak aşağıda işaret edeceğimiz ve üzerinde kısaca duracağımız gibi Sînâ sözcüğünün aslı olan Medce sözcük Sintha'nın, Sînâ Yarımadası'nın ve Sînâ Dağı'nın adlarıyla ve aynı zamanda Sümerlerin güneş tanrıçası Sin ile bir ilgisi ve ilşkisi varsa, Sînâ sözcüğüne bir anlam yüklemek de olanaklı olabilir.

O halde yukarıdaki anlatımdan İbn-i Sînâ'nın adındaki Sînâ sözcüğünün Sînâ Dağı[7] (Tûr-i Sinâ) veya Sinâ Yarımadası ile doğrudan bir ilişkisi olmadığı açıkça anlaşılmaktadır.Yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi, "Sînâ Oğlu" demek olan İbn-i Sînâ adı, atalarının İran Azerbeycanı'nın yukarda adını andığımız Med kenti Sintha veya Ortaçağ'daki adıyla Sînâ kentinden olduğuna işaret etmektedir. İbn-i Sînâ adındaki Sînâ sözcüğü de söz konusu Med kentinden gelmektedir.

Ancak, İbn-i Sînâ'nın adındaki Sînâ sözcüğünün kaynağı olan Medce Sintha sözcüğünün, Sînâ (Sînâi) Yarımadası'nın adı "Sîna"(Sînâi) ve "Sînâ Dağı" olarak çevrilen veya anlaşılan, Kur'an'ın Mü'minûn Suresi'nin 20. ayetinde "Tûru Sînâ'" ve Tîn Suresi'nin 2. ayetindeki "Tûru Sînîne" deki ifadelerde geçen "Sînâ" ve "Sînîn" sözcükleriyle ve Sînâ Yarımadası'nın (Sînâi) adıyla dolaylı bir ilişkisi olabilir. Bu mesele bölgenin tarihini de ilgilendiren uzun bir konudur. Konunun teferruatına girmeden, sadece Sînâ adının Medce Sintha sözcüğüyle bir ilgisinin olabileceğini gösterme bakımından kısaca bazı bilgiler vermenin de yararlı olacağını düşünüyoruz.

Fakat bundan önce, tefsir kitaplarında ve meallerde söz konusu Kur'an ayetlerinde geçen sözcüklerin karşılığı olarak "Sînâ Dağı" şeklinde verilen anlamın kısmen yanlış olabileceğini belirtelim. Çünkü "Sînâ Dağı" diye Sînâ Yarımadasında özel bir dağ yoktur; dağ anlamı olan "Tûr" sözcüğü cins isimdir, özel isim değildir. Bu kısmi yanlışlık özellikle Tîn Suresindeki "Sînîn" sözcüğüne verilen anlamda görülür. Ayette geçen "Sînîn" sözcüğü, Sînâ sözcüğünün çoğulu olmalıdır. Bu açıdan Tûr-i Sinâ deyiminin, Sînâ Yarımadası'ndaki dağlar ve Tûr-i Sînîn deyiminin de "Sînâ Dağları" veya "Sinlilerin Dağı" şeklinde anlamları olmalıdır; çünkü Milat'dan çok eski dönemlerde Samiler bölgeye gelmiş olan Medler, Sakalar gibi Türk soylulara Doğu'dan ve Çin'den gelen halk anlamına Sinli diyorlardı. Hz Musa'nın vahiy aldığı dağ ayetlerde sadece "Tûr" olarak anılmıştır. (Bakara: 63, 93; Nisâ: 154; Meryem: 52; Tâhâ: 80; Kasas: 29, 46; Tûr: 1). Musa'nın vahiy aldığı dağ, Tora'da "Horeb" veya "Horeb Dağı" olarak anılır ve günümüzde Arapça olarak da Musa Dağı anlamına "Cebelu Mûsâ" denmektedir.

Esas konumuza dönecek olursak; Sînâ (Sînâi) bölgenin tarihçilerinin bir kısmı, Sînâ (Sînâi), adının aslı konusunda iki görüş ortaya atmışlardır. Bir kısım tarihçiler, yarım adanın adının Sümerlerin ay veya güneş tanrıçasının adı olan "Sin" sözcüğünden geldiğini söylerken, diğer bir kısmı ise, çalı ve çalılık anlamına İbranice "Samech", "Yud" ve "Nun" sözcüklerinden geldiğini söylemişlerdir. Ancak, ikinci gurup tarihçilerin önerdiği İbranice sözlükler, ne etimolojik ve ne de morfolojik olarak Sînâ kelimesini açıklayıcıdır. Yaygın ve tutulan kanaat birinci görüştür. Çünkü sadece dil değil, bölgenin çok eski tarihi de önemlidir. Samiler bölgeye gelmezden çok önce, Sînâ Yarımadası'nın yerli halkı, haklarında fazla bilgi olmayan Monitu'lardı; Araplar da onların ülkelerini Turkuaz anlamına "Mafkat" adıyla anıyorlardı. Sînâ yarımadası ve oradaki bazı mekanların Hz. Musa'dan çok önce kutsal yerler olduğu kabul ediliyordu.

Monitu halkının Sümerlerle ırksal bir ilişkilerinin olup olmadığı şimdilik kesin olarak bilinmiyor. Ancak Orta Doğu'da ve Mısır'da Sümerlerin kültürel ve dini etkilerinin olduğu biliniyor; mesela Sabiîlerin güneş tanrısının adı da Sin'dir.

Ayrıca Musa'dan çok önce Sümerler, Medler ve Sakalar gibi Türk soylu Ural-Altay uluslarının, Sümerlerin MÖ. 4000 yılı civarında, Medlerin ve Sakaların MÖ. 2500 yılı civarında Babile hâkim olarak Filistin ve Mısır'a kadar indikleri bilinmektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi konunun tam olarak ele alınıp tartışılması oldukça uzun bir mesele olduğundan burada biz sadece verdiğimiz bu kısa bilgilerden şu sonuca gitmek istediğimizi belirtmekle yetineceğiz:

Hem bugün Arapça olarak Sînâ, İbranice ve batı dillerinde Sînâi şeklinde yazılıp okunan Sînâ Yarımadası'nın taşıdığı bu Sînâ sözcüğünün, hem de batılıların Sintha şeklinde okumuş oldukları Medce sözcüğün, Sümerce Sin sözcüğüyle bir ilişkisi olduğunu düşünüyoruz. Şöyle ki, Sümerlerin güneş tanrıçası Sin, dişil bir tanrı olduğundan, Sümerce Sin sözcüğü Sami kavimlerine geçince, Sami dillerinin yapısal özelliğine göre dişil eki ve "î" şelinde okunan nisbet "Ya"sı eki alarak "Sînâ" ve "Sînâi" şekillerine dönüşmüştür; sözcüklerin Arapça ve İbranice harflerle yazılışlarını dikkate aldığımızda bunu çok kolaylıkla görebiliriz. Medce Sintha sözcüğünün de, Sümerceden geçmiş olabileceğini ve sonundaki "tha" sözcüğünün de bir iyelik eki gibi bir ek olabileceğini (Sin + tha) düşünebiliriz. Sözcüğün Sümerlerden mi Medlere veya Medlerden mi Sümerlere geçmiş olduğu meselesi ayrı bir tartışma konusudur. Ancak her iki ulusun da Ural-Altay uluslarından oldukları düşünülürse, sözcüğün az çok farklı telaffuzla ve anlamla her iki ulusa ait ortak sözcük olduğu kabul edilebilir. Bu durumda Sümercedeki Sin sözcüğünün, Medcedeki karşılığı Sintha sözcüğü olmuş olur. Hatta Sînâ ve Tur sözcüklerinin Ural-Altayca sözcükler olduğunu ve Sami dillerine Ural-Altaylıların Orta Doğu'daki hâkimiyetleri sonucu geçtiğini iddia ediyoruz. Bilindiği gibi özellikle Persler Türklere "Tur" adını vermişlerdir; bunun Farsça çoğulu Turân da Türkler demektir. Tur ve Sin veya Sînâ sözcükleri Sami dillerine geçince zamanla yeni anlamlar kazanmışlardır; Tur sözcüğünün dağ anlamı kazanması gibi. Ayrıca Sînâ yarım adasındaki Medyen bölgesinin adı ile Tora'da ve Tanah'ta geçtiği şekliyle yine Sînâ yarım adasındaki Mobed veya Moved kent adlarının Medleri çağrıştığını da belirtelim.

Gelelim Sintha veya Sînâ sözcüğünün muhtemel anlamına ve anlamlarına; sözcüğü Sümerce Sin sözlüğüyle irtibatlandırdığımız da, anlamının "güneş" veya "tanrıça" olabileceğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan Medce Sintha sözcüğüyle bir ilişkisinin olmadığı düşünüldüğünde, yukarıda belirttiğimiz gibi Sintha'nın eskiden Medlerin ülkesi olan bugünkü İran Azerbeycanı'nın güneyindeki "Sintha Sur'u" şeklinde bir sur adı veya kent adı olduğunu göz önüne alarak, Sintha sözcüğünün ve dolayısıyla Sînâ ve Sehna sözcüklerinin anlamının "sur" demek olduğu söylenebilir. Ancak bizim tercihimiz, Sin, Sintha, Sînâi, Sînâ, bütün bu sözcüklerin asıl anlamının "Güneş" olduğu ve hepsinin Sümerce Sin sözcüğünden bozma olduğu yönündedir. İnsanlığın başlangıcından itibaren diller yapısal olarak farklılaşmıştır, az-çok farklılaşarak dil aileleri oluşmuştur, sözcükler olarak dil neredeyse bütün uluslarda ortaktır. Bugün günümüz dillerinin herhangi birinden bir sözcük seçip, tarihin başına doğru geri gidecek olursak, o sözcüğün az-çok farklılaşmış morfolojisini ve anlamını, aynı dil ailesinden olsunlar ve olmasınlar fark etmez, birçok eski ulusun dilinde görebiliriz. Bu

şekilde düşündüğümüzde Samilerdeki, örneğin Arapçadaki güneş anlamındaki "Şems" kelimesinin aslının da, S- Ş ve N-M ses dönüşümleri dikkate alındığında Sümerce "Sin" sözcüğünden türemiş olduğu kolayca anlaşılır. Tarihte oluşan en eski bir ulus kabul edilen Sakaların, "parlak", "gökyüzü babası" anlamına Taus/ Tavus sözcüğü neredeyse bütün dillere geçerek Tanrı anlamı kazanmıştır; Hindlilere geçince Sanskiritçedeki Diva, Dyaus/Diyaus Pita; Perslere geçince Devas; Yunanlılara geçince Zeûs/Deûs (günümüz Yunancasında Dias); Latinlere geçince Dyeus Phu-ter (Jupiter de aynı şekilde); Latin kökenli dillerde Dios, Dieu; Türk soylarda Tengri olmuştur. İşte bunun için, F. G. Bergmann Yunanlıların tanrısı Zeûs adının aslının, Sakaların Tavus sözcüğü olduğunu söylemiştir.[8]

Başka bir açıdan konuya bakacak olursak, Tevrat'ın İşaye kitabının 49 bölümünde Sinim adlı bir ülkeden bahsedilir.[9] Aynı şekilde Avesta'da da Sâini ülkesinden bahsedilir.[10] Bu sözcüklerin Çin'i işaret ettiği kabul edilir. [11] Çünkü Persler ve Samiler, doğudan ülkelerine gelen Türklere "Çin'den Gelenler" anlamına "Chionitae" demişlerdir. Birçok bilgin bu Chionitae halkının Hunların atası olan Hyaona ile aynı halk olabileceği ihtimali üzerinde dururlar.[12] Öyle, sanıyoruz ki, bu Sâini ve Sinim gibi sözcüklerin de, yukarıda sözünü ettiğimiz sözcüklerle bir ilişkisi olmalıdır. Her neyse, konuyu daha fazla dağıtmadan sonuç kısmına geçelim.

Sonuç olarak İbn-i Sînâ'nın Sînâ adının, H. C. Rawlinson'ın Sintha şeklinde okuduğu Medce adla doğrudan bir ilgisi vardır. Ancak Sümerlerin güneş tanrısı Sin ile Sînâi (Sînâ) Dağı'nın ve Yarımadası'nın adıyla da dolaylı bir ilişkisinin olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Abdülkerim, *İbn-i Sînâ'nın Terceme-i Hâli*, Tasvîr-i Efkâr Matbaası, İstanbul 127.

Bayrakdar, Mehmed, *Medler ve Türkler,* Akçağ Yay., Ankara 2013.

Bayrakdar, Mehmed, *Yunanistan'da Saka Türk'ü Üç Filozof,* Akçağ Yay., Ankara 2013.

Bergmann (F.G.), *Les Scythes,* Halles, 1858.

Darmesteter (J.), *Le Zend-Avesta,* 3. cilt, Paris 1892-1893.

İbn-i Sînâ, *Sîretü'ş*-Şeyhi'r-*Re'is İbn-i Sînâ,* Yay., W. E. Gohlman, Albany 1974.

İbn-i Sînâ, *en-Necât,* Yay., A. Umeyra, Beyrut 1992.

Spiegel (Fr. von), *Eranische Alterthumskunde,* 3. cilt, Leipzig 1878.

Rawlinson (H.C.), "Memoir on the Site of the Atropatienian Ecbatana", *the Journd of the Royal Geographical Society of London*, c. 10, 1841.

Rawlinson (H.C.), "Notes on Khiwa", *Proceedings of the Royal Geographical Society of London,* c. 17, No. 3, 1872-1873.

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR, Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Rawlinson (H.C.): "Memoir on the Site of the Atropatienian Ecbatana", the Journd of the Royal Geographical Society of London, 1841, c. 10, s. 70.

Agy.: Agm., s. 70, dipnot 3.

Agy.: Agm., s. 111.

Şîz adı, Medce Cis adının Arapçaya bozulmuş şeklidir. Şîz, Müslüman yazarlarca Şît, Şîr, Şîn, Şîz, Sîr, Sîz, Sebz ve Şebîz gibi farklı adlarla, Yunanlı ve Romalı yazarlarca canzaca, chazene ve Gaza gibi adlarla anılmıştır.

Sehna hâlâ yer adı olarak bugün Azerbeycan'ın dışında bazı yerlerde de kullanılmaktadır. Örneğin Pakistan'ın Gujurat bölgesindeki bir küçük kentin adı Sehna'dır; Kerkük'te, Sehna denen bir yer adı vardır ve orada Katolik Kaldani Hıristiyanlarının aynı Sehna (Sihnah, Sehane) adıyla bir dioces'leri vardır.

Kur'an, Tîn, 2.

Bergmann (F.G.) : Les Scythes, Halles, 1858, s. 154- 155.

Tevrat : İşaye 49, 12.

Avesta : Yaşt 13, 144.

Darmesteter (J.) : Le Zend-Avesta, Paris1892-1893, c. 2, s. 554 dipnot 313; Spiegel (Fr. von) : Eranische Alterthumskunde, Leipzig, 1878, c. 3, s. 283.

Darmesteter (J.) : Le Zend-Avesta, c. 3, s. LXXXIII.

İBN-İ SÎNÂ'NIN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCE SİSTEMİ ÜZERİNE [13]

Doğumu ve Ailesi [14]

Doğuda "eş-Şeyh er-Reîs" veya "Hüccetu'l-Hakk", Batı dünyasında Avicenna olarak bilinen 'tabipler sultanı' Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah İbn-i Sînâ, hicri 370 miladi 980 yılında Sâmânîler döneminde Nuh b. Mansur'un saltanatı sırasında Buhara yakınlarındaki Afşana'da dünyaya gelmiştir. Filozofun doğduğu yere yakın olan tarihi Buhara şehri, o dönemde Horasan ve Semerkant'la birlikte İran'ın doğusunun büyük bir bölümünü de yönetimleri altında bulunduran, Sâmânîler'in başkenti ve entelektüel merkezi konumundaydı.[15] Filozofun hayatı hakkındaki bilgilerin çoğu, kendisiyle hicri 403 miladi 1012 yılında karşılaşan ve ölümüne kadar da onunla beraber kalan sadık öğrencisi Ebu Ubeyd el-Cüzcânî'nin verdiği bilgilere dayanmaktadır. İbn-i Sînâ'nın, el-Cüzcânî'ye yazdırdığı hayat hikâyesi, daha sonra gelen İbn Ebi Useybia (ö. 668/1270), İbnu'l-Kıftî (ö.1298) ve diğer tabakat müellifleri tarafından da nakledilerek günümüze kadar gelmiştir.[16]

İbn-i Sînâ'nın babası Abdullah, aslen Belh şehrinden olup Buhara'nın köylerinden Harmeysan'a yönetici olmuş, buraya yakın bir köy olan Afşana'da Sitare hanım ile evlenmiş, İbn-i Sînâ ve kendisinden beş yaş küçük kardeşi Mahmut da burada dünyaya gelmişlerdir. Filozofun ailesi daha sonra buradan ayrılarak tarihi Buhara şehrine yerleşmiştir. Bazı kaynaklarda çocuklarının eğitimine büyük önem veren İbn-i Sînâ'nın babasının bir İsmailî olduğu, İhvan-ı Safâ Risaleleri'ne ilgi duyduğu[17] ve evini de çevreden gelen bilginlerin buluştukları bir ilim merkezi gibi kullandığı belirtilmektedir.[18] Filozof hayat hikâyesini anlatırken babasının o dönemde Mısır'da bir devlet kuran Fatımilerin benimsediği İsmailî'ye mezhebine mensup olan Mısırlı daîlere icabet ettiğini, onlardan nefis ve akıl konularında bilgiler aldığını, kardeşinin de onların görüşlerine katıldığını, kendisini de onlara katılmaya çağırdıklarını ancak kendisinin onların bu çağrısına pek iltifat ve icabet etmediğini söylemiştir.[19]

Eğitim ve Öğretimi

Kaynakların belirttiğine göre on yaşında Kur'an'ı hıfzeden ve edebiyat öğrenmeye başlayan İbn-i Sînâ, daha sonra İsmail ez-Zahid'den fıkıh dersleri okumuştur. O dönemde Buhara'ya gelen ve felsefeci olarak bilinen Ebu Abdullah en-Natilî'nin gözetiminde mantık, matematik (Hint aritmetiği), felsefe ve astronomi öğrenmeye başlamıştır. Filozof daha sonra Porfirius'un (ö. 305) İsagoci'sini, Euclides'in (ö. 300) Element'lerini ve İslam dünyasında Batlamyus olarak bilinen meşhur astronomi bilgini Ptolemy'nin astronomiye dâir eseri Almagest''ini (Almegistos) okumuştur.[20]

İbn-i Sînâ'nın aldığı derslerde gösterdiği üstün başarı, hocasını hayrete düşürmüş, filozof hocasının yetersiz kaldığı konuları kendi kendine okuyarak çözmeye çalışmış, çok kısa bir sürede mantığın incelikleri konusunda üstadını

dahi geçmiştir. Hocasının Gürgenc'e gitmesinden sonra filozof, tabiî ve ilahi ilimleri kendi kendine öğrenmeye başlamıştır. Keskin bir zekâya sahip olan İbn-i Sînâ, kısa sürede bu ilimlerde de epeyce bir mesafe kat etmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre on altı yaşındayken bir buçuk sene boyunca gece gündüz uyumayarak mantık, matematik ve fizik alanlarındaki bilgilerini derinleştirmeye ve pekiştirmeye çalışmış, ayrıca tıp alanında de eserler okumaya başlamış, keza fıkıhla da ilgisini kesmemeye çalışmıştır.[21] Bu zaman zarfında metafizik dışında zamanının bütün bilimlerine hâkim olmuştur. Kırk defa okuduğu ve hatta ezberlediği halde Aristo'nun Metafizik adlı eserini bir türlü anlayamamıştır. Bir gün ikindi vakti kitapçılar çarşısında gezerken bir satıcı kendisine metafizikle ilgili bir kitap satmak istemiş, ancak kendisi yararsız olacağı gerekçesiyle önce eseri almak istememiştir. Satıcı, kitap sahibinin şiddetle paraya ihtiyacı olduğunu belirterek eseri İbn-i Sînâ'ya oldukça ucuz bir fiyata, üç dirheme satmıştır. Fârâbî'nin yazdığı 'Ağrazı Kitabı maba'de't-tabiat'' adlı bu eseri, İbn-i Sînâ için Aristo metafiziğini çözme konusunda bir dönüm noktası olmuştur. Adı geçen kitap sayesinde zihnindeki metafizik problemleri halleden İbn-i Sînâ sevincinden şükür namazı kılarak fakirlere bol miktarda sadaka dağıtmıştır.[22]

Felsefe ve özellikle de tıptaki şöhreti yavaş yavaş artmaya başlayan İbn-i Sînâ, Sâmânî hükümdarı Nuh b. Mansur'un tabiplerin çare bulamadığı bir hastalığa yakalanması neticesinde onu tedavi etmiş ve başarısı onun için ayrı bir fırsat olmuştur. Saraya çağrılan İbn-i Sînâ, hükümdarı tedavideki başarısı neticesinde Sâmânî sarayının ilk saray hekimi olma unvanı kazanmıştır.[23] Sarayda hizmet verirken sultanın şahsi kütüphanesine girmek için izin alan filozof, değişik konulara dâir çok sayıda eserin yer aldığı bu zengin bilgi hazinesinden kimsenin ulaşamayacağı sayısız eseri inceleme ve okuma imkânına kavuşmuştur. Kütüphanede bulunan kitapları gece gündüz durmadan okuyan İbn-i Sînâ, uyku bastığı zaman uyarıcı içecekler kullanarak çalışmalarını sürdürmüş, kendi ifadesiyle günde iki saatten fazla uyumamıştır. eş-Şeyh er-Reîs'in çok yararlandığı bu zengin kütüphane ne yazık ki, daha sonra yanarak tamamen harap olmuştur. Kütüphanenin yanması, İbn-i Sînâ'nın hasımlarının, başkalarının ulaşmaması için filozofun kendisi tarafından yakıldığı şeklinde dedikodularına yol açmıştır.[24]

Nuh b. Mansur'un kütüphanesindeki eserleri adeta içercesine okuyan ve içine sindiren İbn-i Sînâ, öğrencisi el-Cüzcânî'ye göre on sekiz yaşından sonra artık bildiklerini derinleştirmenin dışında herhangi bir esere veya kaynağa ihtiyaç duymamıştır. Başka bir ifadeyle bu yaştan sonra filozof için artık öğrenecek yeni bir ilim kalmamıştır. Beyhaki'ye göre otuz, Kıftî'nin beyanına göre yirmi beş yıl İbn-i Sînâ'nın hizmetinde çalışan öğrencisi el-Cüzcânî, onun bu yaştan sonra ele aldığı kitapları inceleme tarzı ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

"Zor ve çetrefilli konularını bulup yazarının ne dediğine bakarak onun ilim ve anlayıştaki derecesini açığa çıkarma amacının dışında öğrenmek için artık yeni bir kitaba baktığını görmedim."[25]

Nuh b. Mansur'un ölümünden (387/997) sonra Mansur b. Nuh ve İsmail b. Nuh el-Muntasır zamanında da saraydaki görevini sürdürdüğü anlaşılan İbn-i Sînâ, bu dönemde yirmi bir yaşında Abul Hasan el-Aruzi'nin isteği üzerine 'el-Mecmu' adında bir eser yazmış, yine Ebu Bekr el-Baraki el-Harezmi'nin isteği üzerine

yaklaşık yirmi ciltlik ‘el-Hasıl ve’l-mahsul adlı eseri, bir de ‘Kitabu’l-birr ve’l-ism’i kaleme almıştır.[26]

Yirmi iki yaşında babasını kaybeden (393/1003) İbn-i Sînâ, bundan sonra Buhara’yı terk etmek zorunda kalmıştır. Sebebi tam olarak bilinmemekle birlikte bu yer değişikliğinde Sâmânîlerin içinde bulunduğu zor şartların etkili olduğu da sanılmaktadır. Zaten devlet bu tarihten kısa bir süre sonra önemli sarsıntılar geçirmiş ve 396/1005 yılında da yıkılmıştır.[27]

Seyahatleri, Aldığı İdari ve Siyasi Görevler

Bundan sonraki hayatında seyahatlerin önemli yer tuttuğu İbn-i Sînâ önce Harezmlilerin başkenti Curcaniye’ye gitmiş, özellikle vezir Ebul Hasan İbn Muhammed es-Süheylî’nin kişiliğinde büyük bir himaye görmüş ve Ali b. Memun Harezmşah’ın sarayında kendisine maaş bağlanmıştır. Bununla birlikte İbn-i Sînâ’nın pek hoşlanmadığı Gazneli Mahmud’un gücü Harezm sarayında da kendini hissettirmeye başlayınca, filozof buradan da kaçmak zorunda kalmıştır.[28] Rivayete göre Gazneli Mahmud, Emir Ali b. Me’mun’a bir mektup göndererek meclisindeki âlimleri kendi sarayına göndermesini istemiştir. Filozofla beraber bulunan İbn Irak, İbnu’l-Hammar ve Bîrûnî gibi âlimler bu daveti kabul ederken İbn-i Sînâ ve Ebu Sehl Mesihî gitmemeye karar vermişlerdir. Ancak orada kalmayı da tehlikeli bularak ayrılmak durumunda kalmışlardır. Gazneli Mahmud, İbn-i Sînâ’yı buldurmak için resmini yaptırıp çoğalttırarak çeşitli bölgelere göndermişse de sonuç elde edememiştir. İbn-i Sînâ onun tacizlerinden kurtulmak için batı İran’da olabildiğince uzak saraylara sığınmıştır.[29]

Bundan sonra şehir şehir dolaşmak durumunda kalan filozof, sırasıyla Nesa, Bâverd, Tus, Şikkân, Semikan ve Câcerm gibi beldeleri dolaşmıştır. 403/1012’de meşhur mutasavvıf ve şair Ebu Said-i Ebü’l-Hayr’ı (ö. 440/1049)[30] ziyaret ettikten sonra ünlü sanat babası Sultan Kâbus İbn Veşmgir’le buluşmak ümidiyle Cürcan’a gitmiştir. Ancak bu müstakbel himayecisi o gelmeden önce tutuklanıp bir kalede hapsedilmiş ve orada ölmüştür.[31] Sultan Kâbus’un hapiste ölmesinden sonra Duhistan’a geçmiş ve burada ağır bir hastalık geçirmiştir. Filozof, daha sonra Cürcan’a geri dönmüş ve sadık talebesi olan fakîh Ebu Ubeyd el-Cüzcânî kendisine burada katılmıştır.[32]

Cürcan’da felsefî ilimleri seven Ebu Muhammed eş-Şirazi, İbn-i Sînâ için bir ev satın almış ve kendisine bazı imkânlar sağlamıştır. İbn-i Sînâ burada el-Muhtasaru’l-evsat, el-Mebde ve’l-meâd, el-Ersâdu’l-külliye, el-Kanun’un mukaddimesi, el-Muhtasaru’l-Macist ve kaynaklarda adları belirtilmeyen çok sayıda küçük risalesini yazdırma imkânı bulmuştur.[33]

İbn-i Sînâ, daha sonra 405/1014 veya 406/1015 yılında Rey’e geçmiştir. O dönemde İran, Büveyhi hanedanının kontrolündeydi. İbn-i Sînâ, Rey’de Fahruddevle’nin sarayında bir süre kalmış, hükümdarın melankoliye/sevda yakalanan oğlu Mecduddevle’yi tedavi etmiştir. Bazı kaynaklara göre el-Mebde vel-meâd adlı eserini burada yazmıştır. Daha sonra bazı sebeplerle oradan Kazvin’e geçmek zorunda kalmıştır.[34] Bir süre sonra Hemedan’a geçen İbn-i Sînâ, orada kulunç hastalığına yakalanan Şemsuddevle’yi tedavi etmiş ve

hükümdarın veziri olmuştur. Belirli bir müddet vezir olarak kaldıktan sonra, askeri bir isyanın patlak vermesi sonucu evi basılarak malı mülkü yağmalanmış ve askerler sultandan onu azlederek katletmesini istemişlerdir. Ancak Şemsuddevle buna razı olmamış ve İbn-i Sînâ kırk gün süreyle Şeyh Ebu Sa'd ed-Dahduk'un evinde gizlenmek zorunda kalmıştır.[35] Tekrar kulunç hastalığına yakalanan Şemsuddevle, İbn-i Sînâ tarafından ikinci kez tedavi edilince, azledildiği vezirlik görevine yeniden iade edilmiştir. El-Cüzcânî, bu dönemde devlet işleri dolayısıyla gündüz vakit bulamadıkları için İbn-i Sînâ'nın geceleyin, öğrencilerinden sırasıyla önce kendisine eş-Şifâ'yı (Tabiîyyat), Masumi'ye el-Kânun'u, İbn Zeyl'e el-İşarât'ı ve Behmenyar'a da el-Hâsıl ve'l-mahsul'u okuttuğunu belirtmektedir.[36]

Emir Bahauddevle'yle savaşmak için yola çıkan Şemsuddevle'nin, Tarım bölgesine varmadan yolda vefat etmesi (412/1021) üzerine yerine geçen oğlu Semauddevle, İbn-i Sînâ'dan vezirliğe devam etmesini istemişse de filozof bunu kabul etmemiştir.[37] Filozofun görevi reddetmesi bazı yankılara ve dedikodulara yol açarak Büveyhiler'le arasının açılmasına sebep olmuştur. İbn-i Sînâ, gizlice Kâkuyiler'in hükümdarı Alauddevle'ye mektup yazarak İsfahan'a gelmek istediğini iletmiştir. Bunu öğrenen ve uzun zamandan beri içten içe kendisine düşmanlık besleyen Tâculmülk, bazı kişilerin de aleyhinde bulunması üzerine filozofu dört ay süreyle zindana attırmıştır (414/1023). Eş-Şeyh er-Reis, Kitabu'l-hidâye, Kitabu'l-kulunç, Risaletu't-tayr ve Hay b. Yakzan adlı eserlerini de bu dönemde yazmış, hapisten ancak bir Hemedan kuşatmasından yararlanarak kurtulabilmiştir.[38]

Dört ay sonra hapisten kurtulan İbn-i Sînâ, kendisini bırakmak istemeyen Tacülmülk'ün vaatlerine güvenmeyerek ilk fırsatta beraberinde kardeşi, öğrencisi el-Cüzcânî ve iki köleyle birlikte derviş kılığına girerek oradan kaçmıştır. Oldukça uzun ve bir o kadar da meşakkatli bir yolculuktan sonra İsfahan'a, Alauddevle'nin yanına ulaşmış ve orada büyük bir saygı ve itibar görmüştür.[39] İbn-i Sînâ'nın hayatı, 414/1023'ten itibaren on beş yıl süreyle, bilimi ve bilim adamlarını seven Alauddevle'nin yanında geçmiştir. Filozofu yanından ayırmayan emir, savaşa giderken bile onu beraberinde götürmüştür. Eş-Şeyh er-Reîs, bu zaman zarfında da eş-Şifâ'nın eksik kısımlarını, en-Necât, Danişnâme-i Alai ve Kitabu'l-insâf adlı eserlerini tamamlamış; ayrıca matematik, astronomi ve musiki konularına dâir bazı eserlerini de geliştirmiştir. Emirin yanında son derece yoğun olan meşguliyetleri esnasında bile, bulduğu her fırsatı değerlendirmeye çalışmış ve hatta at sırtında yolculuk yaparken dahi öğrencilerine eser yazdırmaktan geri durmamıştır. Takvim hatalarından şikâyet eden emir, gerekli maddi katkıları sağlayarak ondan bir rasathane kurmasını istemiştir. Bunun için bazı girişimlerde bulunan İbn-i Sînâ, gerekli hazırlıkları yaparak sekiz yıl çalışmış, ancak seferler ve başka engellerin araya girmesi nedeniyle bu proje bir türlü hayata geçirilememiştir.[40]

İbn-i Sînâ hayatının en yoğun dönemlerinde bile ilmi çalışmalardan geri durmamıştır. Anlatıldığına göre bir gün Emir'in huzurunda otururken filozof ile büyük edip Ebu Mansur el-Cübbaî arasında lügat konusunda bir tartışma geçmiştir. Ebu Mansur, İbn-i Sînâ'nın iyi bir filozof ve tabip olduğunu, ancak

yetkin bir dilci olmadığını söyleyince eş-Şeyh er-Reis, bunu gururuna yedirememiş ve büyük dilci el-Ezheri'nin (ö.370/980) Tezhibu'l-luğa'sını temin ederek üç yıl süreyle lügat çalışmıştır. Kısa zamanda lügat konusunda da yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. Üslupları birbirinden farklı bazı şiirler yazmış, eseri başkaları aracılığı ile çölde bulduklarını söylemelerini isteyerek Ebu Mansur'a vermelerini ve görüşünü almalarını istemiştir. Ancak Ebu Mansur şiirlerdeki bazı konuları çözememiş ve İbn-i Sînâ onun çözemediği yerlerin kaynaklarını söyleyince, Ebu Mansur şiirleri filozofun yazdığını anlamış ve kendisinden özür dilemiştir. Bu dönemde dil konusuna da ağırlık veren İbn-i Sînâ, ayrıca Lisanu'l-Arab adlı bir de lügat yazmış, ancak çalışma bir türlü temize geçirilememiş ve müsvedde olarak kalmıştır.[41]

Seyyid Hüseyin Nasr, İbn-i Sînâ'nın ilk eserlerindeki Arapçasının düzensiz ve anlaşılmasının güç olduğunu, fakat İsfahan'da kaldığı uzun süre içinde bazı edebiyat uzmanlarının eleştirileri sonucu Arap edebiyatını derinliğine incelediğini ve böylece üslubunun berraklaşıp mükemmelleştiğini, bu dönemden sonra yazılan eserlerinde ve bilhassa el-İşarat vet Tenbihat adlı kitabında bu değişikliğin açıkça göründüğünü belirtmektedir.[42]

Vefatı

İbn-i Sînâ'nın, İsfahan'da kaldığı süre boyunca yaşadığı bu on beş yıllık barış ve huzur dönemi nihayet bozulmuş ve Gazneli Mahmud'un oğlu Sultan Mesud şehri işgal etmiştir. İşgal sonrası verilen yağma emrinden eş-Şeyh er-Reis'in evi ve kütüphanesi de nasibini almıştır. Aralarında 28.000 sorunun cevabı ve filozofların eserlerinde karşılaşılan güçlüklere ilişkin İbn-i Sînâ'nın görüşlerini de kapsayan yirmi ciltten müteşekkil muazzam ansiklopedisi Kitabu'l-insaf'ın da bulunduğu birçok eseri, işgal sonrası yağma sırasında kaybolmuştur.[43] Bu olay mütefekkirin büyük bir sarsıntı geçirmesine sebep olmuş ve devrinin yaygın hastalığı olan kulunca yakalanmıştır. Filozof, bir süre kendi kendini tedavi etmeye çalışmış ancak kısmen iyileştikten sonra Hemedan'a dönse de burada hastalığı tekrar nüksetmiştir. Kaynaklar filozofun mallarını çalan bazı hizmetçilerinin yakalanıp cezalandırılacakları korkusuyla tedavi esnasında ilaçlarına gizlice aşırı dozda afyon katarak ondan kurtulmaya çalıştıklarını da naklederler.

Sağlığı giderek bozulan, tedavinin artık fayda vermediğini ve vefatının yaklaşmakta olduğunu hisseden İbn-i Sînâ, servetinin önemli bir kısmını yoksullara dağıtarak kölelerini azat etmiş, üç günde bir hatim indirmiş ve hicri 428/1037 Ramazan ayının Cuma günü elli sekiz yaşında vefat etmiştir. Cenazesi vefat ettiği Hemedan'da defnedilmiştir.[44] Aynı gün Nisabur'da Gazneli Sultan Mesud yerine Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey için hutbe okunmuştur.[45]

Dini Yaşantısı

İbn-i Sînâ'nın kişisel dini yaşantısı konusunda doğulu ve batılı araştırmacılar birbirlerinden farklı kanaat ve görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu farklılıların nedenleri arasında büyük düşünürü sahiplenme duygusunun, filozofu kendi mezhep veya ideolojik anlayışına yakın gösterme arzusunun, reddiye ve polemik tarzı

eserlerde gözlenen aşırı öfke ve kızgınlıktan kaynaklanan saldırganlık ve tepkisellik gibi etkenlerin rol oynadığı söylenebilir. Bu konuda araştırmacıların birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan farklı görüşler serdetmesi, konunun sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesini güçleştiren unsurlardandır. Mesela Şii kökenli kimi araştırmacılar filozofun Şiaya, özellikle de on iki imam (isnaaşeriyye) Şiiliğine meylettiğini belirtmeye çalışırlar. Oysa filozofun kendisi Şiiliği bilhassa İsmailîye Şiiliğini benimsemediğini ifade etmiştir. Ehl-i Sünnet ekolüne mensup araştırmacılarsa onun Ehl-i Sünnet anlayışını benimsediğini ispata çalışmaktadırlar. Bazı batılı araştırmacılar da onun dindarlığını değil aksine dine karşı ilgisizliğine vurgu yaparak onu dine karşı duyarsız olarak göstermeye çalışmaktadırlar.

Mesela felsefeye karşı katı bir tutum takınan ve eserlerinde İbn-i Sînâ'ya çok ağır eleştiriler yönelten İbn Teymiyye (ö. 728/1328) filozofun yaşadığı dönemde Doğu'da Büveyhi oğullarının Şiaya mensup olduklarını, felsefeyle meşgul olması sebebiyle İbn-i Sînâ ve ailesinin de onların davet ehlinden olduğunu söyler.[46]

İran'lı çağdaş araştırmacılardan Seyyid Hüseyin Nasr, onun şeriata karşı tutum ve konumunu belirlemenin biraz zor olduğunu belirterek, filozofun ibadetine düşkün samimi bir Müslüman olmasına karşın çağdaşı el-Bîrûnî (ö.453/1061?) gibi Ehl-i Sünnet ve Şia ayrımı konusunda fikrini belirtmediğini ifade etmektedir. Ancak son tahlilde o da filozofu kendi anlayışına yaklaştırmaya çalışarak İbn-i Sînâ'nın hayatının sonlarına doğru on iki imam Şiiliğine, daha doğrusu Ali b. Ebi Talib'in ehline sempati duymaya başladığını söylemektedir.[47] Aynı müellif başka bir eserinde ise düşünürün dini eseleri kadar felsefi eserlerinde de gözlenen dini duyarlılığına vurgu yapmaktadır:

"İbn-i Sînâ içten bir Müslümandı ve yalnızca şiirlerinde ve Kur'ani yorumlarında değil, aynı zamanda hemen her tarafında İslami görüş açısına bağlı kalmaya çalıştığı ve doktrinlerinin çoğu yanlarını ortaya koyarken gerçekte İslam'ın ruhundan ve öğretilerinden ilham aldığı felsefî eserlerinde de kendini belli eden derin bir dini karaktere sahipti."[48]

Bazı batılı araştırmacılar İbn-i Sînâ'nın Şiiliği benimsediğini, bilhassa İsmailî düşüncenin etkisi altında kaldığını, esasen felsefesini bu çerçevede kurduğu tezini özellikle 1950'lerden bu yana dile getirmektedir. Örneğin Henry Corbin, İsmailî kâinat telakkisi ile İbn-i Sînâ'nın kâinat telakkisi arasında bir yapı benzerliği bulunduğunu, buna rağmen filozofun İsmailî Şiiliğini reddetse de, Şii olan İsfahan ve Hemedan hükümdarları katında gördüğü iyi kabulün derecesinin onun hiç değilse İmamiye Şiasına mensup olduğunun söylenebileceğini belirtir.[49]

İslam dini ile felsefî düşünceyi birbiriyle bağdaşmaz bulan kimi batılı yazarlarsa vurgularını filozofun kişisel hayatında kendilerince İslami yaşantıya aykırı gördükleri yanlarına ve bazı rivayetlere tutarak, onun din karşıtı özelliklerini belirginleştirmeye çalışmaktadır. Örneğin Bertrand Russel, İbn-i Sînâ'nın dini yaşantısı hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

"XII. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar, Avrupa'da bir tıp kılavuzu olarak görülmüş olan İbn-i Sînâ, bir aziz karakterine sahip değildi. Şaraba ve kadına düşkündü. Sünnilikte de kuşkusu vardı."[50]

Başka bir batılı yazar M.G.S. Hodgson ise İbn-i Sînâ ile ilgili değerlendirmesini,

farklı araştırmacıların kanaatine dayandırarak vermektedir. Onun aşırıya kaçmadığını düşünerek şarap içmeyi salt kendisi için caiz görürken toplum için zararlı kabul ederek kitlelere yasak olması düşüncesinde olduğunu nakleder.[51]

Ülkemizin önde gelen araştırmacılarından biri olan Şemseddin Günaltay ise aksine İbn-i Sînâ'nın dindar bir bilge oluşunu şu ifadelerle dile getirmektedir: "Esasen İbn-i Sînâ'nın oldukça meşhur olan Kaside-i ruhîyyesi de sadece felsefeyi rehber almış bir filozofun teorisi değil, aksine felsefe ile nassları, hikmetle tasavvufu uzlaştırmaya çalışan dindar bir âlimin kanaatlerini terennüm etmektedir."[52]

Başka bir araştırmacı ise filozofun dindar bir insan olduğunu, peygamberlik mertebesini filozofluktan üstün saydığını, dua ve ibadetten geri durmadığını belirterek, iddia edilenin aksine filozofun içki içmediğini vurgular ve onun içki kullandığına dâir iddianın tamamen yanlış anlamanın bir neticesini olduğunu belirtir. Yanlış anlamaya yol açan ifadelerin de düşünürün hayat hikâyesinde anlattığı, yoğun olarak çalıştığı gecelerde uyku tutmaması için kullandığını söylediği 'uyarıcı içecek' lafzından kaynaklandığını belirtir. Arapça metinlerde geçen 'şerâb ve şeribe' sözcüğünün, bazı araştırmacılar tarafından tamamen bir yanlış anlama sonucu olarak sarhoşluk veren 'şarap' olarak anlaşıldığını belirtirler. Oysa Arapça'da kullanılan 'şerâb' sözcüğünün Türkçede kullanılan "şurup, şerbet, maşraba, şurba" şeklindeki diğer türevleri ile ilgisi olup bunların hepsi de "içme" ameliyesi ve aletleriyle ilgili olup "alkollü içki" manasını taşımadığını ifade ederler. Arapçada alkollü içecekler için "şerab" kelimesinin değil 'hamr', 'rahîk', 'handeris' gibi sözcüklerin kullanılmakta olduğuna vurgu yaparlar.[53]

Aslında İbn-i Sînâ'nın eserlerinde yukarıda ifade edilen bazı görüş ve değerlendirmelere yönelik yeterli kanıt ve cevaplar bulunmaktadır. Örneğin filozofun Şiiliğini ileri sürenler bunun için babasının İsmailî dâilerle ilişkisini ve felsefî sisteminde ortaya koyduğu kâinat telakkisi ve bazı kavramları öne sürmektedirler. Ancak bizzat İbn-i Sînâ, hayat hikâyesini anlatırken, yetiştiği evde babasının ve kardeşinin İsmailî dâilere icabet ettiğini ve onların görüşlerini dinlediğini ifade ederken açıkça kendisinin bu düşünceleri benimsemediğini söylemektedir.[54] Salt bu beyana dayanarak bile birçok araştırmacının kabul ettiği üzere filozofun, ailesinin ilgilendiği Batınî yolu kabul etmediği ifade edilmektedir.[55]

Yine bazı araştırmacılara göre filozofun hocaları arasında Hanefi fakihi İsmail ez-Zahid'in bulunması, eğitimini Şii veya İsmailî çevreden almadığını göstermektedir. İbn-i Sînâ'nın felsefî sisteminde kullandığı "kutsi kuvvet, imam, arif, sudur, feyezan" gibi kavramlar, onun eserlerinde iddia edilenin aksine Şiiler'in, bilhassa İsmailîler'in kullandıkları anlamıyla kullanılmamıştır. Ayrıca düşünürün felsefesinde Şii anlayışın temel özellikleri olan vasiyet, ismet, takiyye ve on iki imam gibi telakkiler de yer almaz. Bu bakımdan onun Şia'ya mensup olduğu ve Şii düşünceleri çerçevesinde felsefesini kurduğu yönündeki açıklamalar geçek dışı görünmektedir.[56]

Birçok kanıt İbn-i Sînâ'nın, bireysel hayatında dindar bir insan ve samimi bir Müslüman olduğunu göstermektedir. Filozofun, Ebu Said b. Ebi'l-Hayr'a yazdığı

mektubunda bulunan öğütlerin bunu gösterdiği ifade edilmiştir.

Vefî külli şey'in lehu âyetun
Tedullu alâ ennehu vâhidun,

Bilinsin ki hareketlerin en güzeli namaz; ibadetlerin (sekenât) en mükemmeli, en faziletlisi oruç; iyiliklerin en yararlısı sadaka; sır ve yaşayışların en nezihi tahammül ve sabır göstermek; çabaların en yanlış ve en batılı da riyakârlıktır.[57] Filozof aynı mektupta içkinin zevk ve eğlence için değil ancak şifa ve tedavi amacıyla kullanılmasını önermektedir. İbn-i Sînâ aynı ifadeleri Allah için verdiği ahitlerin yer aldığı Risâle fi'l-a'hd adlı eserde de kullanmış ve orada tedavi ve şifa bulma amacı dışında içki kullanmayacağı konusunda Allah'a karşı söz vermiştir.[58] Yine aynı risalede şeri konularda kusur etmeyeceğini, ilahi yasalara karşı saygılı olacağını, bedenle yapılan ibadetlere devam edeceğini ahdetmiştir.[59]

Yine filozof hayat hikâyesinde "Her ne zaman bir meselede şaşırır, kıyasta orta terimi bulamazsam, hemen camiye gider namaz kılar ve her şeyi güzel yaratan Yüce Allah'a dua eder, yalvarır yakarırdım. Bununla Allah'ın bana kapalı ve karanlık görünen şeyleri aydınlatacağına, zorlukları kolaylaştıracağına inanırdım" demektedir.[60] Aynı şekilde düşünür duanın, zikir, ibadet, namaz ve velilerin türbelerine yapılan ziyaret ve benzeri uygulamaların da yararları ve insan hayatındaki olumlu etkileri üzerine çeşitli risaleler de yazmıştır.[61] Dahası, bir takım aşırı zahiri kelamcıların ve fakihlerin yönelttiği dinsizlik suçlamasına karşı da kendini savunmuş ve İslam'a olan inancını vurguladığı bir dörtlük yazmıştır:

Tekfir-i çu men guzâf-u âsân ne-buved
Muhkem-ter ez-imân-ı men ne-buved
Der-dehr çu men yeki o on hem kefer
Pes der-heme dehr yek muselmân ne-buved

"Benim gibi birinin kâfir olduğunu iddia etmek öyle ucuz ve kolay değildir. Benim imanımdan sağlam bir iman olamaz. Dünyada benim gibi biri olsun da, o da kâfir osun! O halde dünyada bir tek Müslüman bile yoktur."[62]

Eserleri

İbn-i Sînâ, geniş bir yelpazede ve çok farklı alanlarda eser vermiş ansiklopedik bir düşünürdür. Oldukça üretken bir düşünür ve velut bir yazar olan müellifin yazdığı eserleri mantık, matematik, astronomi, tıp, botanik, zooloji, psikoloji, ahlak, şiir, edebiyat, lügat, rüya yorumları, tefsir ve tasavvuf gibi dini ve tabiî ilimlerin birçok alanını kapsamaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr, filozofun yazdığı eserlerin bugün felsefe, bilim ve din diye ayrılan disiplinlerin birçoğunu kapsadığını ve bunların genel bir sınıflandırmayla felsefe, din, kozmoloji, fizik, sembolik ve metafiziğe dair eserler şeklinde ayrılabileceğini belirtmektedir. Ancak birçok eserin bu ayırıma uymadığının farkında olan Nasr, yaptığı bu sınıflamanın çok kesin olmadığını da söyleme gereği hisseder.[63]

Filozofun eserleri hakkında klasik tabakat kitaplarında yer alan bilgilerin yanı sıra çağdaş araştırmacılar da bağımsız çalışmalar yapmış ve eserlerin sayısı

konusunda değişik rakamlar vermişlerdir. Bu konuda klasik kaynaklar olarak İbn-i Sînâ'nın sadık öğrencisi Ebu Ubeyd el-Cüzcânî'nin biyografik çalışması ile İbnu'l-Kıfti (ö. 646/1248) ve İbn Ebi Useybia (ö. 668/1270) gibi müelliflerin tabakatları sayılabilir. Bunlara ilave olarak, G.C. Anawati, M. Yahya Mehdevi ve Osman Ergin gibi daha başka araştırmacıların bağımsız bibliyografik çalışmaları da bulunmaktadır.[64] Klasik tabakat kitapları ile bibliyografik çalışmalarda zikredilen eserlerin sayıları birbirinden farklıdır. Örneğin Kıfti, İbn-i Sînâ'nın eserlerinden 43'ünün ismini zikrederken, İbn Ebi Useybi'a yüze yakınının adını vermekte; bazı araştırmacılar onun küçük-büyük tüm eserlerinin listesini 223 olarak verirken, bazıları sayıyı 238'e, bazıları da 276'ya kadar çıkarmaktadır.[65] Eserlerin sayısında dikkati çeken bu farklılık, daha çok filozofun büyük çaplı eserlerinin belli bölümlerinin bağımsız bir eser olarak görülmesinden veya tam tersine küçük çaplı risalelerin de tek bir eser olarak kabul edilmesi gibi etkenlerden kaynaklanmaktadır.

Filozof, Danişname-i-Alai, Kitabu nabz ve Risale-i-mi'raciyye gibi bir kaçı hariç, eserlerinin tamamına yakınını Arapça olarak kaleme almıştır. Yazdığı eserlerin bir kısmına hayatını anlatırken değinmiştik. Onun doğrudan veya dolaylı olarak dini ve tefsir alanını ilgilendiren eserleri de bulunmaktadır. Filozofun baştan sona Kur'an ayetlerinin tefsiri mahiyetinde bir tefsir eseri bulunmasa da bazı surelerin tefsirine dair risaleleri mevcuttur. [66]

Ebu Ubeyd el-Cüzcânî, Sergüzeşt'in zeylinde adlarını vermese de İbn-i Sînâ'nın bazı surelerin tefsirine dâir risaleleri olduğunu belirtmektedir.[67] Brockelmann, Anawati ve Yahya Mehdevi, İbn-i Sînâ'nın doğrudan Kur'an sure ve ayetleriyle ilgili olarak yazmış olduğu tefsir eserlerini "Risale fi tefsiri suretu'l-ihlas"[68], "Risale fi tefsiri sureti'l-muavvizeteyn (Tefsiru suretul-felak, Tefsiru suretu'n-nas)", Duhan ayeti olarak adlandırılan Fussilet suresi 11. ayetinin tefsiri mahiyetindeki "Tefsiru ayetu'd-duhân", A'la suresinin tefsiri ile ilgili olarak yazmış olduğu "Tefsiru suretu'l-a'la" ve bazı surelerin başında yer alan harflerin tefsiri ile ilgili olarak yazdığı "er-Risaletu'n-nevruziyye"yi saymaktadır.[69] Ali Asgar Hikmet ise bunlara bir de "Tefsiru âyeti'n-nûr"u eklemektedir.[70] Hasan Asi ise filozofun adı geçen tefsir risalelerine, Nur suresi 35. ayetinin tefsiri mahiyetindeki "Tefsiru ayetu'n-nur" adlı bir risaleyi eklemektedir.[71] Daha önce de belirtildiği üzere Asi'nin eserinde er-Risaletu'n-nevruziyye adlı risale yer almamaktadır. S. Hüseyin Nasr ise onun dini eserlerinin İhlas, Nas, A'la suresi gibi birçok Kur'an suresinin tefsiri ile Risaletun Nevruziye, Kader ve Hacc'la ilgili birçok risaleyi içerdiğini belirtmektedir.[72]

Filozof doğrudan Kur'an sure ve ayetlerinin tefsiri mahiyetinde olmasa da dini konularla ilgili eserler de yazmıştır. Bu kapsamda değerlendirilebilecek olan çalışmalarını er-Risaletu'l-adhaviyye fi emri'l-meâd, Risâle fi sırri's-salat, el-Havf mine'l-mevt, Risâle fi'l-melâike, ed-Dua, Sırru'l-kader, el-Kerâmât ve'l-mu'cizât, Risâle fî isbâti'n-nübüvvet, Risâle fi'z-zikr, er-Risâletu'l-arşiyye fi't-tevhid, Risale fî ziyâreti'l-kubûr ve'd-duâ, el-İşârât ve't-tenbihât, Risaletu Hay b. Yakzan, el-Mebde ve'l-meâd, Risale fi'l-ahlak, Risaletu'l-kaza ve'l-kader, Risale fi'l-fiil ve'l-infiâl şeklinde sıralamak mümkündür.[73] İbn-i Sînâ'nın en son yazdığı eserlerinden birinin el-İşârât ve't-tenbihât olduğu konusunda araştırmacılar

ittifak etmektedir.[74]

Düşünce Sisteminin Kaynakları

İbn-i Sînâ'nın düşünce sistemini besleyen kaynakların başında genelde İslam dini, özelde bu dinin en temel iki kaynağı olan Kur'an ve sünnet gelmektedir. Filozof önce Kur'an eğitimi almış ve daha sonra da İsmail ez-Zahid'den fıkıh ilmi tahsil etmiştir. Onun dini konulara ve Kur'an ayetlerine vukufiyeti hemen her eserinde dikkati çeken bir husustur. Düşünürün dini ve felsefî içerikli eserlerinde İslami ilimlere son derece vakıf olduğu, Kur'an ve hadisler kadar, dini konulara da hâkim olduğu görülmektedir.[75]

İbn-i Sînâ'nın bilgi teorisi üzerine çalışanlar, onun bilgi teorisini etkileyen iki temel kaynak olduğunu belirtirler: Bunlardan ilki zamanına kadar gelen hellenistik miras; ikincisi de mensubu olduğu dini miras, özellikle de Kur'an-ı Kerim'dir. İbn-i Sînâ, kendinden önceki Türk-İslam filozofu, muallimi sani Fârâbî'nin (ö.339/950) çizgisinden giderek, bu iki mirası genel felsefî teorilerinde olduğu gibi bilgi teorisinde de birleştirmeyi başarmıştır.[76]

Bazı araştırmacılar, İbn-i Sînâ'nın ilmî, fikrî ve dinî, genel anlamıyla felsefî sisteminin temel yapısını Kur'an, Fârâbî vasıtasıyla Aristo, ayrıca da şahsi tecrübe, deney ve araştırmaların oluşturduğunu söylemektedir. Onun felsefî sisteminde bu üç kaynağın tamamı eşit oranda değil, konularına göre farklı oranlarda bulunmakta ve yerine göre değişiklikler göstermektedir.[77]

İbn-i Sînâ düşüncesini besleyen önemli bir kaynak da Aristo ve kadim Yunan felsefî mirasıdır. Filozofun düşüncesinin dikkati çeken önemli bir özelliği de onun Aristo felsefesine, diğer adıyla meşşâî geleneğe bağlı oluşudur. Bilindiği üzere büyük Yunan filozofu Aristo derslerini gezerek verdiği için onun izini takip edenler Batıda 'yürüyen' manasına 'peripatetik' olarak adlandırılmıştır. Aristo düşüncesinin İslam dünyasındaki takipçileri olan Fârâbî ve İbn-i Sînâ gibi düşünürler de Arapça'da 'yürüyenler' manasına gelen 'meşşaî' veya 'meşşâîyyûn' lakabıyla şöhret kazanmışlardır. İbn-i Sînâ da eş-Şifâ ve en-Necât gibi genel felsefî eserleri itibariyle meşşâî ekole mensup filozoflardan biridir. Bununla beraber düşünür, temelde meşşâî geleneğe bağlı olmakla birlikte bu geleneğin kuru bir taklitçisi ve takipçisi de değildir. Nitekim doktora çalışmasını İbn-i Sînâ psikolojisi üzerine yapan Fazlur Rahman, mütefekkiri değerlendirirken onun yalnızca bir Aristo şarihi olmadığını ve temelde sistem kurucusu bir filozof olduğunu ileri sürmektedir. Fazlur Rahman, İbn-i Sînâ'yı çok çeşitli iplikleri bir araya getirerek onları dokuyup kendine özgü örgülerden oluşan bir sistem kurmaya çalışan ansiklopedik bilge olarak kabul etmektedir.[78]

İbn-i Sînâ düşüncesini besleyen önemli kaynaklardan biri de kendinden önceki müslüman filozoflar, bunlar arasında da özellikle Fârâbî'nin eserleriyle İhvân-ı Safâ risaleleri sayılabilir. Bu nokta bizzat filozof tarafından da dile getirilmiştir. Düşünür, metafizik konusundaki açmazlarını Fârâbî'nin eseri sayesinde çözdüğünü ifade etmiştir. Yine yetiştiği aile ortamında İhvân-ı Safâ risalelerine ilgi duyulduğunu ve nefs konusunda felsefî tartışmalar yapıldığını belirtmiştir. El-Câbirî'ye göre, eski müelliflerle çağdaş araştırmacıların söz birliği ettikleri noktalardan biri de, İbn-i Sînâ'nın felsefî kanaatlerinde çoğu kez Fârâbî ile

uyuşmakta olduğu, sadece birkaç ayrıntı ve cüzi meselede ondan ayrı düştüğü kanaatidir.[79] Dahası bazı araştırmacılar, seleflerine göre daha klasik ve daha metodik olan İbn-i Sînâ'nın, düşünsel cevvaliyet itibarıyla Fârâbî'den geri kaldığını belirtirler.[80]

İbn-i Sînâ her ne kadar birçok alanda Aristo felsefesine bağlı ise de onun her alanda tam anlamıyla Aristocu olduğu da söylenemez. Zira İslam düşüncesinde tam manasıyla Aristocu filozof olarak İbn Rüşd kabul edilmektedir. Fârâbî ve İbn-i Sînâ gibi filozofların düşünce sisteminde Aristo'nun yanı sıra özellikle sudur nazarîyesi dikkate alındığında Yeni Eflatuncu öğeler de dikkati çeker. Bu da onun düşünce sisteminin bir başka önemli kaynağının da Yeni Eflatunculuk olduğunu göstermektedir.

İbn-i Sînâ'nın yararlandığı bir başka kaynak da tasavvuf geleneğidir. S. Hüseyin Nasr, İbn-i Sînâ'nın bilinen anlamda tasavvuf geleneği dışında yer alsa da, bazı eserlerindeki görüşleri ve devrinin sufileriyle olan ilişkileri ve görüşmelerini dikkate alarak, sonuçta tasavvufun bereketinden de yararlandığını ve etkilendiğini, gereklerini tam anlamıyla hayatında gerçekleştiremese de ona sempati duyduğunu ve eserlerinde bu 'yol'un gerçeklerini ifade ettiğini belirtir.[81]

İbn-i Sînâ düşüncesini besleyen kaynaklar arasında bir de burada sayamadığımız diğer kaynaklar şeklinde bir ekleme yapmak gerekir. Diğer kaynaklar ifadesinin altını çizmek gerekir. Zira filozof sadık talebesi Ebu Ubeyd el-Cüzcânî'ye hayatını dikte ettirirken, Nuh b. Mansur'un saray kütüphanesinde devrinde hiç kimsenin görmediği ve ulaşamadığı binlerce eseri bulup onları geceler boyu uyumaksızın okuma ve inceleme fırsatı bulduğunu ifade etmiştir. Yalnızca bu veri bile, onun düşüncesini besleyen kaynakların genişliği ve çeşitliliği hakkında bize yeterli bir ipucu vermektedir.

Çağdaş düşünür M. Abid el-Câbirî de, İbn-i Sînâ'nın kendi anlattığı hayat hikâyesinden yola çıkarak onun düşüncesini oluşturan temel unsurları üç madde halinde sıralar: 1-Babası ve kardeşlerinin Mısırlı dâilere icabet etmesi, filozofun yetiştiği aile ortamının İsmailî olduğunu ve kendisi kabul etmediğini söylese de, bu mezhebin onun felsefî düşüncesini şekillendiren kaynaklardan biri olduğunu göstermektedir. Yine onun küçüklüğünde İhvân-ı Safâ risalelerini okuduğu nakledilir ki, söz konusu risalelerin İsmailî bir yapı arz ettikleri bilinen bir husustur. 2-Filozof, Sâmânî hükümdarı Nuh b. Mansur'un saray kütüphanesinde çoğu insanın görmediği bazı eserlerden yararlanma imkânına sahip olmuştur. 3-İbn-i Sînâ'nın yararlandığı ve metafizik alanda kendisinden üstün olduğunu kabul ettiği kaynaklardan biri de Fârâbî'dir. Kendi anlattığı hayat hikâyesi, açıkça onun düşünce canlılığı ve cevvaliyeti bakımından Fârâbî'den geri kaldığını göstermektedir.[82]

İbn-i Sînâ düşüncesini besleyen kaynakları ortaya koyduktan sonra onun felsefî düşünce sisteminin dikkati çeken bazı çarpıcı özellikleri üzerinde durmakta da yarar var. Yukarıda zikredilen verilerden hareketle İbn-i Sînâ felsefesinin önemli bir özelliğinin farklı ekolleri uzlaştırmak için bir araya getirmeye çalışan, onlardan kendine özgü bir terkip oluşturmayı hedefleyen sentezci ve eklektik bir düşünce sistemi olduğu söylenebilir. Nitekim bazı araştırmacılar onun bu

özelliğini şu ifadelerle dile getirirler:

“Herhangi bir sisteme bağlanmak onun âdeti değildi. Hoşuna giden bir fikri nerede bulursa oradan alıyor, bununla beraber Themistus’un Aristo üzerine yaptığı sathi şerhleri tercih ediyordu. Böylece Doğu’nun büyük telifçi filozofu ve dünyada ansiklopedik eser yazan müelliflerin öncüsü oldu. Materyalini her taraftan toplayıp maharetle mezc etmesini ve onu -her ne kadar mugalatasız değilse de- makul bir şekilde ortaya koymasını biliyordu.”[83]

İbn-i Sînâ’nın düşünce sisteminin bir başka önemli özelliği de felsefesinin kendine özgü orijinal özellikler taşımasıdır. Çağdaş mütefekkirlerden M. Abid el-Câbirî, İbn-i Sînâ’nın hem ‘şeyh’ hem de ‘reis’ olduğunu belirtir. Ona göre İbn-i Sînâ, “Fiili olarak Şeyhti, yani kendine özgü felsefî bir bakışı öğreten ve yayan bir üstat idi. Reisti, yani çağında ve sonraki dönemlerde Doğudaki felsefî düşüncenin kutbuydu.”[84] Bu nedenle, İbn-i Sînâ felsefesi konusunda yalnızca doğrudan onun eserlerini okumanın yeterli olmayacağını, kısmen de olsa onun kendinden öncekileri nasıl okuduğuna, kendinden sonrakilerin de onu nasıl okuduklarına bakmak gerektiğini vurgular.[85]

İbn-i Sînâ düşüncesinde dikkati çeken bir diğer önemli özellik de, bazı eserlerinde ifade ettiği görüşlerinin yer yer ikili bir yapı arz etmesidir. Eserlerinde yer alan değerlendirme ve açıklamalardan hareketle araştırmacılar onun çalışmalarını temelde iki kısma ayırmaktadır. 1-Didaktik eserler. Bunlar öğretici mahiyette olan antik filozoflara ait görüşlerden İbn-i Sînâ’nın kanaatine göre doğru olan bilgileri ihtiva eden eserlerdir. Bu türdeki eserler arasında eş-Şifâ, onun muhtasarı olan en-Necât, yazdığı bazı kasideler ve mantık konusundaki eserleri gelmektedir. 2-Meşrikî hikmeti anlatan eserler: Kaybolmuş olan ve yalnızca mantık bölümü bulunan el-Hikmetu’l-meşrıkiyye adlı eserine ilaveten Kitabu’l-insaf, el-İşârât ve’t-tenbihât, Sembolik Risaleler, Nefs Risaleleri ve öğrencilerinin sordukları sorularla ilgili risaleler de bu türdeki çalışmalardır.[86]

Filozofun büyük ihtimalle çoğu bölümleri kaybolmuş olan ve yalnızca mantıkla ilgili bölümü bulunan Mantıku’l-meşrikîyyin’de daha önce yazdığı eş-Şifa tarzı peripatetik eserlerini avam için yazdığını söyleyerek reddetmesi ve derin tefekkür sahibi ve aklî sezgi yeteneğinden yoksun olmayan kişiler için gerçek görüşlerini ‘meşrikî felsefesi’nde yazdığını belirtmesi, onun avam ve seçkinler için iki ayrı dil kullandığı değerlendirmesine yol açmıştır.[87] Filozofun ikinci türdeki eserleri ve ‘meşrikî hikmet’ ifadesi çerçevesinde geliştirdiği düşünceler, doğulu ve batılı araştırmacılar arasında çok çeşitli görüş ve değerlendirmelere konu olmuştur. S. Hüseyin Nasr, filozofun meşşâî geleneğe bağlı eserlerinden farklı olarak ‘meşrikî hikmet’i ifade eden çalışmalarında birçok sufi doktirini ifade etmesinin onun iki ayrı şekilde incelenmesine olanak sağladığını vurgular. Eş-Şifâ ve en-Necât tarzı eserlerinin meşşâî ekolün İslam dünyasındaki ifadeleri olarak tanımlanabileceğini, daha sonraki eserlerinin ise İşrâkî ekolün ve tabiatın gnostik (arifane) anlamının bir ifadesi olarak alınabileceğini belirtir. Ancak onun bu sufi doktrinleri ele alışının İbn Arabî, Sadreddin Konevî ve el-Cilî gibi ustaların yazılarında karşılaşılan sufizmin evrensel göstergeleriyle karıştırılmaması gerektiğini vurgular.[88] Konuyu doğulu ve batılı araştırmacıların farklı görüş ve

yaklaşımları çerçevesinde oldukça geniş bir değerlendirmeye tabi tutan İlhan Kutluer, Meşrikî Hikmet tasavvurunun filozofun kendi sisteminde kristalize olmuş şekliyle, özgün bir geleneği işaret ettiğini ve düşünürün zihninde 'İslam Felsefesi' denilebilecek bir tasavvur olduğunu ifade eder. Filozofun İslam'a atfettiği değeri ve(ya) ondan anladığı şeyi dışlayarak 'Meşrikî Hikmet' ifadesinin yorumlanmasının ise imkânsız olduğunu vurgular.[89]

Filozofun değişik eserlerinde takındığı avam ve seçkin ayrımına dayalı bu ikili tutumun din anlayışı için de geçerli olduğu yorumunu yapanlar da vardır. Nitekim Hilmi Ziya Ülken, İbn-i Sînâ'nın 'Ariflerin makamları'ndan bahsederken ileri sürdüğü din fikri ile halka hitap ederken bahsettiği din fikri arasında bazı farklar bulunduğunu belirterek bu farkların onun din felsefesinde, İslamiyetin 'İnsanlara kendi akıllarının ölçülerine göre konuşunuz' ilkesine uygun olarak, değişik mertebedeki farklı insanların idrâkine göre ayrı seviyelerde hitap etmesinden ileri geldiğini belirtir.[90]

Son tahlilde filozofun düşünce sistemi, beslendiği kaynaklar, kaynakların kullanımı, onlardan yeni bir terkip ve model oluşturması ve bu terkibin sunumu bakımından kendine özgü özellikleri, güzellikleri ve sorunları bünyesinde taşıyan bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Macit Fahri'nin yaptığı değerlendirme dikkat çekicidir. Fahri'ye göre İbn-i Sînâ'nın el-İşârât, Hay b. Yakzan, Risâletu't-tayr, Namaz, Aşk ve Kader risaleleri gibi oldukça sembolik olan risaleleri, daha erken ve daha nazarî olan eserlerinde gizli kalan tasavvufi izleri açığa çıkarmıştır. Bu eserler, onun felsefesinin tasavvufi yönüne büyük ölçüde ışık tutmaktadır. Onun meşrikî felsefesi çok güçlükler çıkarmakla birlikte, bu risalelerde ve meşhur Nefs Kasidesi'nde ansiklopedik dehanın düşüncesinin bünyesini oluşturan Grek, Hellen, İslam ve Fars fikirlerinden dokunan renkli kumaşın canlı bir örneği bulunmaktadır.[91]

Sonuç

İbn-i Sînâ, çeşitli alanlardaki eserleri ve kendine özgü felsefî görüşleri ile asırlar boyu yalnızca İslam düşünürlerini değil Batılı düşünür ve bilim adamlarını da etkilemiş üstün nitelikleri olan bir filozof, büyük bir bilge ve bilgindir. İslam dünyasının varlığıyla iftihar ettiği büyük 'bilim adamı ve filozof', ilim ve düşünce tarihinin unutulmazları arasındaki yerini almıştır. Şarkın yetiştirdiği büyük deha, yalnızca iyi bir felsefeci, tabip, mantık ve matematikçi değil, aynı zamanda iyi bir edip, şair ve Kur'an müfessiridir. Dini ve felsefî ilimlerin değişik alanlarında çok sayıda eser veren ansiklopedist filozofun birçok eseri kaybolmuş ve bazıları hâlâ gün yüzüne çıkarılamamıştır.

Küçük yaşlarda önce Kur'an ve fıkıh eğitimi alan, daha sonra dini ve felsefî ilimler tahsilini birlikte yürüten filozof, ileri yaşlarda Kur'an'ı baştan sona kadar ele alarak açıklayan bağımsız bir tefsir eseri yazmamıştır. Çok sayıdaki eseri arasında yalnızca bazı sure ve ayetlerin tefsiri mahiyetinde müstakil risaleleri günümüze kadar ulaşmış, ancak düşünür çeşitli dini, tasavvufi, kozmolojik ve felsefî eserlerinde sık sık Kur'an ayetleri ve kavramlarına yer vermek suretiyle onları sahip olduğu felsefî ve bilimsel birikimle, kendine özgü görüş ve düşünceleriyle açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir. Bağımsız tefsir risaleleri yazmanın yanı sıra, felsefî eserlerinde de Kur'an ve sünnetten etkilenen,

eserlerinin çoğunda ayet ve hadislere, dini kavramlara atıflar yapan filozof, felsefî düşünce sisteminde dinden, din ve Kur'an anlayışında da felsefî ilimlerden yararlanmıştır. Hemen her eserinde istişhad ve istidlal kabilinden Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerine göndermeler yapmış, entelektüel sorumluluğun gereği olarak dini konulara ve ilahiyat sorunlarının çözümüne dair görüşler dile getirmiştir.

Hikmet ve felsefeyi bir ilimler sitemi ve nazari açıdan insanı kemale erdirme aracı olarak gören filozof, dini de birey, aile ve toplumun dünyevi ve uhrevî saadeti için temel bir ihtiyaç olarak kabul etmiş ve nübüvvet kurumunu zorunlu görmüştür. Felsefî ilimlerin sonuçlarıyla dini nasslarda yer alan verileri çağının felsefî-bilimsel anlayışı çerçevesinde uzlaştırmaya çalışan bir çizgiyi benimsemiştir. Sistem sahibi bir filozof olarak zihin dünyasında hikmet ile din arasında üslup ve yöntem açısından bazı farklılıkların varlığını kabul etmekle beraber, her iki disiplin arasında konuları ve yöneldikleri temel hedefler açısından her hangi bir çatışma ve çelişki görmemiş, felsefe ile dinin, akıl ile naklîn, bilim ile İslam şeriatının birbirlerini çürütmediklerini, aksine birbirlerini desteklediklerini ve tamamladıklarını düşünmüştür. Ona göre hikmet ile din arasında zıtlık olduğunu söyleyenler kesinlikle hatalıdır. İki farklı disiplin arasında asla bir zıtlık ve çatışma olamaz. Şayet zahirde böyle bir durum ve görüntü varsa bu, ya din adına konuşanların yorum ve anlayışlarındaki noksanlıktan yahut ta felsefe adına söz söyleyenlerin ortaya attıkları görüş ve düşüncelerindeki yanlışlık ve tutarsızlıktan kaynaklanmaktadır. Dini esasları fert, aile ve toplumların ahlaki, manevi ve siyasi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir ilkeler manzumesi olarak gören filozof, şer'i yasaları yükselmek isteyen birey ve toplumların kaos ve karmaşadan korunarak mamur ve müreffeh olmaları için zaruri saymış, aksi halde çıkar çatışmalarının kaçınılmaz hale geleceğini ileri sürmüştür.

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.
e-posta: drmokumus@yahoo.com

Bu makale büyük oranda yazarın "*Ku'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*" (Araştırma Yayınları, Ankara 2003) adlı eserinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 205.

Filozofun hayatı hakkında bkz. Ebu Ubeyd el-Cüzcânî, *Sergüzeşti İbn Sînâ*, çev. Said Nefisi, Tahran 1952; İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enba fi tabakâti'l-etıbbâ*, Menşuratu Daru Mektebetul Hayat, Beyrut t.y. s. 437-458; Zahiruddin el-Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm* (Tetimme Sıvanu'l Hikme), Matbatu't-Terakki, Dımeşk 1946, s. 52-72; İbnu'l Kıftî, *İhbaru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, Mektebetu'l Mütenebbi, Kahire t.y., s. 269-278; İbn Hallikan, *Vefayatu'l-a'yân*, çev. Rodoslu Mehmet, Matbaay-ı Amire, 1280, s.192-196; Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Sînâ", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, V-II, 807-824; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *DİA*,

XX, 319-322.

Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 53.

İbnu'l Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, s. 269; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 31.

İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enba fi tabakâti'l-etıbbâ*, s. 437; Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm* , s. 53. İsmailîler üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Farhad Daftary, İbn-i Sînâ'nın hayatının Fatımi İsmailîliği'nin el-Mustansır dönemine rastladığını, o dönemdeki bu İsmailî hareketin etkinliğini Maveraünnehir bölgesinde de sürdürmek istediğini, Samanoğullarının hizmetinde yüksek bir görevli olan İbn-i Sînâ'nın babasının ve kardeşinin de onlardan sayıldığını ancak filozofun bu mezhebi kabul etmediğini belirtmektedir. Bu hareket Samanoğullarının yıkılmasından sonra Orta Asya'da daha da büyük bir başarı kazanmıştır. Bkz. Farhad Daftary, *Muhalif İslam'ın Bindörtyüz Yılı -İsmailîler-*, s. 247.

Beyhakî, *Tarihu Hukemai'l İslam*, s. 53; İbn Hallikan, *Vefâyâtu'l-a'yân*, I, 192; Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 319; Keklik, "Hakim ve Hekim Olarak İbn Sînâ", (*İbn Sînâ* içinde) Kayseri, 1984, s. 321.

İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enba fi tabakâti'l-etıbbâ*, s. 438; Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 320.

Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, s.270; İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s.438; Ülken, "İbn Sînâ", *İA*, V, 808.

Beyhakî, *Tarihu Hukemai'l-İslam*, s. 56.

Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm* , s. 56; İbn Hallikan, *Vefâyâtu'l-a'yân*, I, 193.

İbnu'l Kıftî , *İhbâru'l-ulemâ*, s. 275; el-Beyhakî, *Tarihu Hukemai'l İslam*, s. 64.

Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, s.271; Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 320.

Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 320.

Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.207.

Nizami-i Aruzi, *Çehar Makale*, s.189-190; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, II,184; Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 320.

Ebu Said-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049) tekke âdâbını tespit eden ve düzenlediği sema meclislerinde okuduğu âşıkâne rubâileriyle tanınan Horasanlı bir

mutasavvıftır. Beyazıd-ı Bistami ve Hallac-ı Mansur tarzı bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu söylenir. Sema meclislerindeki hali, Mevlana'nın haline benzetilen bu mutasavvıfın İbn-i Sînâ ile mektuplaştığı, hatta kendisi ile görüştüğü, başbaşa yaptıkları uzun bir görüşmeden sonra İbn-i Sînâ'nın "Benim bildiklerimi o görüyor"; Ebu Said'in de "Benim gördüklerimi o biliyor" dedikleri rivayet edilir. Bu rivayete dayanarak hakikate akılla da keşif yolu ile de ulaşılabileceği belirtilir. Bkz. Said-i Nefisi, *Suhânân-ı Manzûm-i Ebu Said-i Ebü'l-Hayr*, s. 11; Yazıcı, "Ebu Said-i Ebü'l-Hayr", *DİA*, X, 221; Hayatı hk. bkz. Abdurrahman Cami, *Nefahâtu'l-üns*, s. 451-453; Nicholson, "Ebu Said Ebü'l-Hayr", *İA*, MEB, IV, 46.

Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 32; *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 207.

Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ,* s. 271-272; Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 58-59; İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-a'yân*, I, 194.

Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ,* s. 272; M. Naci Bolay, *İbn Sînâ,* s. 15.

Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, s. 273; Bolay, *İbn Sînâ*, s. 16.

Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, s. 273.

Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm,* s. 62; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 301.

Beyhakî, *İhbâru'l-ulemâ*, s.62; Bolay, *İbn Sînâ,* s. 20.

Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm*, s.63; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 32-33; *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 208.

Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, s. 274; İbn Hallikan, *Vefâyâtu'l-a'yân*, s. 194; Ülken, "İbn Sînâ", *İA*, V, 808; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.301.

Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, s. 277; Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm* , s. 64.

Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ* s. 276; Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 65.

Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 34.

Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 302.

Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 69-70; İbn Hallikan, *Vefâyâtu'l-ayân*, s. 195; ez-Zehebî, *Siyeri a'lâmu'n-nübelâ*, XVII, 534.

Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm* , s. 70.

İbn Teymiyye, *Kütüb ve Resâil ve Fetava İbn Teymiyye fi't-Tefsir*, XIII,177.

Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 210.

Nasr, *Üç Müslüman Bilge,* s. 53.

Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi,* s. 303.

Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy*, New York 1945, s. 424.

Hodgson, *İslamın Serüveni*, II,187.

Günaltay, *Felsefe-i Ûla*, s. 266.

Nihat Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 171-172; Korlaelçi, "İbn Sînâ'da Metafizik", (*İbn Sînâ* içinde), Haz. Ahmet Hulusi Köker, Cihad Tunç, Kayseri, 1984, s. 275-276.

İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 473; Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 53; Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 210.

Hodgson, *İslam'ın Serüveni,* II, 186.

Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 322.

İbn-i Sînâ, "Mektubu Ebu's-Said ile'ş-Şeyh ve cevabuhu", (*Resâil-i İbn Sînâ* içinde), II, 38 (Ülken neşri); İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ,* s. 445, ez-Zehebî, *Siyeri a'lâmu'n-nübelâ*, XVII, 535; Ayni, M. Ali, "İbn Sînâ Tasavvufu", (*Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ* içinde) s. 24.

İbn-i Sînâ, "Risâletu'l-ahd", (*Mecmûatu'r-resâil* içinde), Mısır 1328, s. 207; *Mecmuatu'r-Resâil*'de yer alan bazı risâleler, *Tis'a Resâil* adlı eserde de yer almaktadır. Ancak, *Tis'a Resâil*'in Kahire baskısında *Risâle fi'l-ahd* ile *Risâle fi'l-ahlak* adlı risaleler birbirine karışmıştır. Bu nedenle filozofun söz konusu açıklaması Tis'a Resâil'deki risaleler içinde Risale fi'l-ahd'de değil, Risâle fil-ahlak'da yer almaktadır. Krş. için bkz. İbn-i Sînâ, *Tis'a Resâil*, Daru'l-Arab, Kahire t.y., s. 155; filozofun ahdiyle ilgili ayrıca bkz. İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 445-446; ez-Zehebî, *Siyeri a'lamu'n-nübelâ*, XVII, 535.

İbn-i Sînâ, "Risâletu'l-ahd", (*Mecmûatu'r-resâil* içinde, 7. Risâle), s. 208.

Kıftî, *İhbaru'l-ulemâ*, s. 270; İbn Hallikan, *Vefâyât*, s. 193; Beyhakî, *Tarîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 54; ez-Zehebî, *Siyeri a'lâmun nübelâ,* XVII, 532; Bolay, *İbn Sînâ*, s. 9.

Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 53.

Yaltkaya, "İbn Sînâ'nın Basılmamış Şiirleri", (*Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ* içinde), İstanbul 1937, s. 47; Diriöz, "İbn Sînâ'nın Edebî Kişiliği", (*İbn Sînâ* içinde), Kayseri 1984, s.375.

Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 209.

Eserler konusunda bkz. Komisyon, *İbn Sînâ müellefâtuhu ve şurûhuha'l-mahfûzatu bi Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye*, (Doğumunun 1000. Yılına Armağan), Matbaatu Daru'l-Kütübil Mısriyye 1950; Said Nefisi, *Bibliographie des Principaux travaux europeens sur Avicenne*, Tahran 1953; Mehdevi, Yahya, *Bibliographie d'Ibn Sînâ*, Tahran 1954; Anawati, G.C, *Essai de Bibliographie Avicennienne*, Kahire 1950; Ergin, Osman Nuri, *İbn Sînâ Bibliyografyası*, İstanbul 1956; Brockelmann, *Geschıchte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1937, s. 591-599; Supll. 814-828.

Ergin, Osman, *İbn Sînâ Bibliyografyası,* İstanbul, 1956, s.1-80; Keklik, Nihat, "Hekim ve Hakim Olarak İbn Sînâ" (*İbn Sînâ* içinde), Kayseri 1984, s. 318; Zebihullah Safa, *Tarih-i Edebiyatı İran,* Tahran 1332, I, 265; Uzluk, Feridun Nafiz, *Ankara Tıp Bülteni,* Ankara, 1983, s.18; Diriöz, Meserret, "İbn Sînâ'nın Edebi Şahsiyeti", (*İbn Sînâ* içinde), 1984, s. 363; Kuzgun, "İbn Sînâ'nın Hayatı ve Milliyeti", (*İbn Sînâ* içinde), Kayseri 1984, s.26.

Bekir Karlığa, *Tefsir Tarihi*, (*Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsir*ine ek içinde), XVI, 199.

Hikmet, Ali Asgar, "Tefâsîri Ebu Ali Sînâ ez-Kur'ânî Mecîd", (*Mecelle Danişked-i Edebiyat* içinde), Tahran 1333, s. 42.

Filozof İhlas suresi tefsirine dair risalesi üzerine bir çok şerh ve haşiye yazılmıştır. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nin değişik bölümlerinde kayıtlı bulunan şerh ve haşiyelerden tespit edebildiklerimizi şöylece sıralayabiliriz: Ahmed el-Mer'aşi ed-Debbaği'nin (ö. 1165/1752) yazdığı "*Haşiye ala tefsiri suret-i İhlas li İbn Sînâ*" (Esad Efendi, Kyt. no: 23607); Celaluddin Muhammed b. Es'ad es-Sıddiki ed-Devvânî, (ö. 908/1502) "*Haşiye ala tefsiri suret-i İhlas li İbn Sînâ*" (Hamidiye, Kyt. no: 51165); Mahmud b. Mustafa b. Osman el-Konevi el-Hadimî'nin (?) yazmış olduğu "*Haşiye ala suret-i İhlas li İbn Sînâ*" (Reşid Efendi, Kyt. no: 87314); Halil b. Abdulgaffar'ın (?) yazmış olduğu "*Haşiye ala tefsiri sureti İhlas li İbn Sînâ*" (Reşid Efendi, Kyt. no: 87393) ve müellifi bilinmeyen "*Haşiye ala Sureti İhlas li İbn Sînâ*" adlı risaleler sayılabilir.

Anawati, s. 261; Mehdevi, s. 65; Hikmet, Ali Asgar, "Tefasiri Ebu Ali Sînâ ez Kur'an-i Mecid", s. 42-52.

Hikmet, "Tefâsiri Ebu Ali Sînâ ez-Kur'an-i Mecid", s. 42.

Âsî, *et-Tefsîru'l-Kurânî ve'l-luğati's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, s. 84-123.

Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 209

Eserler için bkz. Brockelmann, *GAL*, s. 591-595.

Âsî, *et-Tefsiru'l-Kur'anî*, s. 24.

Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", (*History of Islamic Philosophy* içinde), I, 27, 36.

Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 22.

Kırca, "İbn Sînâ'da İslam ve Pozitif İlimler İlişkisi", (*İbn Sînâ* içinde), Kayseri, 1984, s. 301.

Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, London 1952, s. 21.

el-Câbirî , *Nahnu ve't-turâs*, Mağrib 1986, s. 97.

Günaltay, *Felsefe-i Ula*, İstanbul 1994, s. 234.

Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 224.

el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs*, s. 90-93.

de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 94.

el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs*, s. 87.

el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs*, s. 87.

el-Câbirî, *Nahnu ve't-turâs*, s. 96.

İbn-i Sînâ, *Mantıku'l-meşrikîyyin*, s. 3-4.

Nasr, *İslam Kozmoloji öğretilerine Giriş*, s. 224.

Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 104.

Ülken, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *AÜİFD*, s. 82.

Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 141.

METAFİZİK NEDİR? İBN-İ SÎNÂ'NIN KİTÂBU'Ş-ŞİFÂ EL-İLÂHİYYÂT'I BAĞLAMINDA BİR TAHLİL [92]

Giriş

İbn-i Sînâ, eş-Şifâ külliyatının el-İlâhiyyât kitabının ilk dört faslında metafiziğin konusunu tartışır. İbn-i Sînâ'nın değerlendirmeleri metafiziğin ve diğer felsefî disiplinlerin içeriğinden hareketle yapılan değerlendirmelerdir. Yani filozof, ilmin konusuyla ilgili temel ilke ile metafizikte ve diğer teorik felsefî ilimlerde incelenen meselelerden yola çıkarak bu ilmin konusu hakkında söylenenleri değerlendirmekte ve bir eleme sürecinden geçirerek nihai sonuca varmaktadır. Bu bağlamda İbn-i Sînâ felsefî ilimlerin geleneksel taksim ve tertibi ile incelenmesi muhtemel varlık alanlarının tertip edilen ilimler arasında paylaştırılmasını tartışmada bir postulat olarak alır. Aynı doğrultuda ilerleyerek konu alternatiflerinin sınamasını, yine metafiziğin mevcut içeriğini ölçü alarak her bir alternatifin bu içeriğe uygunluğu veya çıkardığı teorik sorunları ortaya koyarak yapmaktadır. Diğer deyişle İbn-i Sînâ metafiziğin konusuna ilişkin araştırmasında sebr ve taksim yöntemini kullanır. Sözü edilen postulat doğrultusunda tümevarımsal olarak belirlediği konu alternatiflerini sınamaya tabi tutar ve sadece bir şıkka indirinceye dek muhtemel konuların konu olamayacağını ispatlar.

Bu bağlamda önceki dönemlerde metafiziğin konusu olduğu ileri sürülen alternatifler şunlardır: Tanrı'nın varlığı, uzak sebepler, dört neden, dört nedenden yalnızca üçü ve mevcut olmak bakımından mevcut. İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu olamaz. Çünkü Tanrı'nın varlığı konu yapıldığı takdirde "bir ilmin konusunun o ilimde varlığı teslim edilen bir şey olması gerektiği" ilkesine ters düşmektedir. Buna göre Tanrı'nın varlığının konu yapılması için Tanrı'nın varlığı ya kendiliğinden açık olmalıdır ya başka bir ilimde ispatlandığından metafizikte kabul edilmiş olmalıdır ya da metafizikte kabul edilmiş ve başka bir ilimde de sorun edilmemiş olmalıdır. Oysa bu şıklardan hiçbiri bizzat metafiziğin ve diğer teorik felsefî ilimlerin içeriğiyle uyuşmamaktadır. Çünkü Tanrı'nın varlığı kendiliğinden açık değildir. Pekâlâ, Tanrı'nın varlığı metafizikte kabul edilmiş ama başka bir ilimde ispatlanmış olabilir mi? Felsefî ilimlerin içeriği ve hiyerarşisi dikkate alındığında bu da doğru değildir. Çünkü Tanrı'nın varlığı maddeyle hiçbir şekilde ilişkili değildir. Maddeyle hiçbir şekilde ilişkili olmayan varlığı inceleyen yegâne ilim ise metafiziktir ve onun altındaki ilimler, maddeyle ilgili şeyleri incelemektedir. Hatta matematik bile zihinde ayrık olmakla birlikte ancak bir maddede varolan şeyleri incelemektedir. Metafizikte kabul edilmiş olup başka bir ilimde de sorun edilmemiş olma şıkkına gelince bu Tanrı'nın varlığının ya kendiliğinden açık olmasını ya da açıklamasının mümkün olmamasını gerektirecektir. Oysa yukarıda belirtildiği üzere Tanrı'nın varlığının kendiliğinden açık olması metafiziğin içeriğiyle uyuşmamaktadır. Açıklamasından ümit kesilmiş olması ise onun konu

yapılmasını imkânsız kılmaktadır. Çünkü açıklamasından ümit kesilen şeyin varlığını kabul felsefî yöntem ve tavra aykırıdır. Şu halde Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu olamaz.[93]

İbn-i Sînâ'nın tartışması, ilk bakışta, Tanrı'nın varlığının ispatlandığı ilim yine metafizik olduğu için Tanrı metafiziğin konusu değilmiş izlenimi verir. Hâlbuki bir ilmin konusunun o ilimde ispatlanamayacağı sadece uzlaşımsal bir ilkedir. Gerçekte herhangi bir disiplin kısırdöngüye düşmemek şartıyla kendi konusunu ispatlayabilir. Nitekim gerek Fârâbî gerek İbn-i Sînâ Kitâbu'l-Burhân'larında bir ilmin kendi ilkelerinden bir kısmını kısırdöngü oluşturmamak kaydıyla kanıtlayabileceğini açıkça ifade eder.[94] Hatta İbn Haldun umran ilmini kurduğu Mukaddime adlı eserinde bu ilmin felsefî ilimler arasında sayılması gerektiğini belirtir ve ardından da "bir ilmin kendi konusunu ispatlayamayacağı" ilkesinin "istihsânî bir kural" olduğunu söyleyerek umran ilminin konusu olan "toplumsal varlığın" ispatını yapar.[95] Bu bağlamda İbn-i Sînâ'nın "Tanrı metafiziğin konusu olamaz" derken asıl kastı, Tanrı'nın ispata muhtaç oluşunun, onun tümel bir disiplinin konusu olmasını engelleyeceğidir. Çünkü metafizik, en üst ilim olduğundan ispata muhtaç olmayacak bir şeyi konu yapmalıdır. Şayet metafizik bizzat kendisi veya daha aşağı bir ilim tarafından ispatlanabilir bir şeyi konu ediniyorsa tümel değildir demektir. Dolayısıyla Tanrı'nın metafizikte konu yapılabilmesi için onun varlık gibi tümel bir kavram olarak düşünülmesi gerekir. Nitekim Tanrı'nın tümel disiplin olarak tasarlanan tasavvufun konusu olduğunu iddia eden vahdet-i vucutcu sufiler, Tanrı'nın "varlık" olduğunu iddia etmiştir. Oysa Tanrı, İbn-i Sînâ ve diğer meşşâî filozoflara göre bir varlık (vucûd) ferdi olup genel varlık kavramının altında yer alır. Şu halde Tanrı'nın metafiziğin konusu olamamasının asıl nedeni, tümel bir disiplinin konusu olacak şekilde tümel ve genel olmamasıdır.

Pekâlâ, sebepleri yani fail, madde, suret ve gayeden ibaret dört nedeni veya bunların herhangi birini ya da bir kaçını metafiziğin konusu yapmak mümkün müdür? İbn-i Sînâ öncelikle bunların hangi açılardan metafiziğin konusu yapılabileceğini soruşturmaktadır. Buna göre sebepler birkaç bakımdan metafiziğin konusu olabilir. Birincisi sebeplerin mevcut olmaları bakımından, ikincisi salt sebep olmaları bakımından ve üçüncüsü de her birinin kendine özgü tarzda oluşu yani fail, kabil, suret ve gaye oluşları bakımından, dördüncüsü de bir bütün oluşturmaları bakımından metafiziğe konu olmaları mümkündür. İbn-i Sînâ bu şıklardan ilkini değerlendirmemektedir. Bu terk, bir ihmalin değil bilinçli bir tercihin sonucudur. Zira bu açıdan sebepler metafiziğin nihai konusunun bir parçası olarak konuya katılacaktır. Diğer deyişle mevcut olmaları bakımından sebepleri incelemek demek, metafiziğin ana konusunun sebepler olmaması demektir. Çünkü mevcut olan her şey bu açıdan araştırma kapsamına girebilecektir.

İkinci şık yani salt sebep olmaları bakımından sebeplerin incelenmesine gelince İbn-i Sînâ bunu mümkün görmemektedir. Öncelikle metafiziğin mevcut içeriği buna imkân vermemektedir. Zira metafizik, tümellik, tikellik, kuvve, fiil ve imkân gibi salt sebep olmaları bakımından sebeplere özgü olmayan durumları da incelemektedir. Oysa bu şeyler kendiliğinde incelenmesi gereken, doğal ve

matematiksel ve pratik şeylere özgü arazlar olmadığı için metafiziğin altında başka bir felsefî ilim tarafından da incelenmeyen şeylerdir. Bu durumda onların metafizikte incelenmesi gerekmektedir. Bir ilim, konusunun zâtî ilişenlerini mesele edinmek durumunda olduğundan bunların metafizikte incelenmesi, salt sebep olmaları bakımından sebeplerin metafiziğin konusu olmasını engellemektedir.

İbn-i Sînâ ikinci olarak "mutlak sebep" fikrinin kendisinin kuşkulu ve ispata muhtaç olduğunu dile getirmektedir. Buna göre sebepli şeylerin bir sebebinin olduğu düşüncesi, kendiliğinden açık bir tasavvur olmayıp ispata muhtaçtır. Çünkü nesneler arasında kurulan sebep-sonuç ilişkisi (illiyet) duyuların verisi değil duyu verilerinden hareketle aklın bir çıkarsamasıdır. Şu halde sebepler hakkında söylenecek her şey, bir sebeplilik olduğu ortaya konduktan yani mutlak sebep düşüncesinin ispatından sonra anlam kazanacaktır. Mutlak sebebin ispatı ise Metafiziğin altına sıralanan herhangi bir tikel ilimde yapılmadığından metafizikte yapılmak durumundadır. Yani sebeplilik fikri, metafiziğin meselelerindendir ve dolayısıyla metafiziğin konusu olamaz.

İbn-i Sînâ'nın sebeplerin sebep olması bakımından metafiziğin konusu olamayacağına dair analizleri, Tanrı'nın konu olamayacağına dair analizleriyle paralellik arz eder. Burada da birinci gerekçe tümevarımsaldır. Yani metafiziğin geleneksel içeriği esas ve meşru içerik kabul edilerek sebep olması bakımından sebebin metafiziğin ikincil konularını kapsamaya elverişli olmadığı söylenir. Fakat sebep olmak bakımından sebebin metafiziğin konusu olamamasının gerçek nedeni, ikinci gerekçede dile getirilir: İspata muhtaç bir şeyin metafiziğe konu yapılması mümkün değildir. Zira metafizik kendi kendisini ispatlamak gibi aşılması imkânsız bir sorunla yüz yüze gelmektedir.

Mutlak sebep fikri metafiziğin konusu olmadığına göre sebepler hakkında ileri sürülen üçüncü alternatif yani bunların her birinin kendine özgü tarzda araştırılması, metafiziğin konusu olma özelliğini yitirmektedir. Çünkü bu, mutlak sebep üzerine temellenmektedir.

Pekâlâ, sebepler bir bütün ve tüm olmaları bakımından metafiziğin konusu olabilirler mi? İbn-i Sînâ burada özellikle parça-bütün ilişkisi ile tümel-tikel ilişkisini ayırmaktadır. Bununla kastı, sayılan bütün sebep türlerine yüklem olan tümel sebebin değil, bu sebeplerin toplamının kastedildiğini dile getirmektir. Zira mutlak sebebin konu olamayacağı zaten bir önceki şıkta açıklanmıştır. Bu açıdan sebeplerin toplamı da metafiziğin konusu olamayacaktır. Buna göre bütünün parçalarını araştırmak, bütünün hallerini araştırmayı öncelemektedir. Şayet bir ilimde bir şeyin halini araştırmak, o şeyin, o ilmin konusu olduğunu temellendirirse söz konusu toplamın parçaları, metafiziğin konusu olmaya o toplamın kendisinden daha layıktır. İbn-i Sînâ'nın "Çünkü tümelin aksine bütünün parçalarını araştırmak bütünün kendisini araştırmayı öncelemektedir" sözünün anlamı budur. Oysa sebeplerden herhangi birinin metafiziğin konusu olması da önceki şıklarda iptal edilmişti.[96]

Şu halde geriye son şık kalmaktadır: "Metafiziğin mevcut olmaları bakımından sebepleri ve bu yönden onlara ilişenleri incelemesi". İbn-i Sînâ bu şıkkı kasıtlı olarak en sona almakta ve cümleyi sebeplerin ikincil konulardan biri olmasını

sağlayacak şekilde kurmaktadır. Metafiziğin mevcut olmaları yönünden sebepleri incelemesi, yalnızca sebepleri değil mevcut olmaları bakımından daha pek çok şeyi de incelemesini gerektirecektir. Çünkü bu yön sebeplere özgü değildir. Bu durumda metafiziğin bütün bu şeyleri kuşatan birincil bir konuya sahip olması gerekecektir ki bu da mevcut olmak bakımından mevcuttur.[97]

Şimdi alternatiflerden birisi konu olarak belirlenmiş olmaktadır. Aslında tartışmaların tam da başladığı yer burasıdır. Mevcut olmak bakımından mevcuttan kastedilen nedir? İbn-i Sînâ bizzat bu ifadeyi de tikel bilimlerin ve metafiziğin içeriğinden hareketle açıklamaktadır. Bilindiği gibi metafizikten önce üç felsefî ilim vardır: Doğa bilimi, Matematik ve Mantık. Sıralama İbn-i Sînâ'ya aittir ve metafiziğe en uzağından en yakınına doğru yapılmıştır. Çünkü doğa bilimi, hareket ve durağanlığa konu olması bakımından cismi incelemektedir. Cismin, var olması, cevher olması ve heyula ve suretten oluşması bakımından incelenmesi doğa biliminin işi değildir. Matematik ise zihinde maddeden soyutlanmış veya zihinde maddeyle birlikte alınan ölçü (miktar) veya sayıyı konu edinmektedir. Fakat matematiğin incelemesi, söz konusu açılardan ölçü veya sayının öyle olduğunu ispatlamayı amaçlamamaktadır. Bilakis ölçü ya da sayının zihinde soyut olarak bulunduğu veya bir maddede bulunduğu bir postula olarak kabul edildikten sonra inceleme yapılmaktadır. Yani matematik ilimler, sayı ve ölçüyü incelemelerine rağmen sayı ve ölçünün soyut olup olmadığı ve onların yalnızca soyut olarak mı varoldukları yoksa ancak bir maddede mi varolabilecekleri bu ilimlerde açıklanmamaktadır. Benzer durum mantık için de geçerlidir. Çünkü mantık birinci makullere dayalı ikinci makulleri, bilinenden bilinmeyene ulaştırmaları bakımından incelemektedir. Ancak mantık bu anlamları, makul olmaları, maddeyle ilişkili olmadıkları ya da cisimsel olmayan bir maddeyle ilişkili olan aklî bir varlıklarının bulunması bakımından incelememektedir. Kısacası mantık bir varlık soruşturması yapmamaktadır.

İbn-i Sînâ'nın her üç disiplinde de incelenmeyen yönlere dikkat çekmesinin amacı, tikel disiplinlerin birinde incelenen bir şeyin hiçbir tikel ilimde incelenmeyen ve tikel ilimlerden başka bir ilimde incelenmesi zorunlu olan yönlerinin tespitidir. Filozof böylelikle doğa, matematik ve mantığın neyi incelediklerinin yanı sıra neyi incelemediklerini de söyleyerek incelenmeyen kısmı metafiziğin konuları arasına dâhil etmeyi amaçlamaktadır. Buna göre cevher, kendi olmaklığı veya var olması bakımından söz konusu ilimlerde incelenmediği gibi ölçü (miktar) ve sayıda mevcut olmaları ve varlıklarının niteliği bakımından tikel ilimlerin herhangi birinde incelenmemektedir. İbn-i Sînâ ölçü ve sayıyla ilgili hükmü genişleterek bir maddede bulunmayan veya cisimlerin maddesinden farklı bir maddede bulunan sûrî (formel) şeylerin nasıl olduklarının ve kendilerine özgü varlıklarının hangi tarzda olduğunun incelenmesi gereken şeylerden olduğuna ve bu incelemenin de duyulurlardan ve varlığı duyulurlarda olup vehim veya aklın duyulurlardan soyutladığı şeylerden olmadığına dikkat çekmektedir. Yani gerek cevher gerekse de ölçü[98] ve sayı kendi olmaklıkları bakımından duyuların dışında kalmaktadır. Bu, söz konusu incelemenin Doğa ve Matematik ilimlerine girmediğinin bir başka açıdan ifadesidir. Bunların tamamının üzerinde toplanacağı, halleri ve ilişenleri olacağı

ortak konu ise mevcuttur ve bunlar mevcut anlamının hakikati tarafından kuşatılmaktadır. Şu halde bunların tamamı, varlığı duyulurlara bağlı olmayan (la yeteallaku kıvamuhu bil mahsusat) şeyleri inceleyen bir ilimde yani metafizikte incelenecektir. Dolayısıyla metafiziğin konusu mevcuttur.[99]

İbn-i Sînâ tikel ilimlerin her birinin kendisine özgü konudan incelenmeyen kısmı ayırdığı gibi onlar arasında ortak olduğu halde varlık türü onlar tarafından araştırılmayan bir, çok, uygun, farklı gibi ilkeleri ayırarak bunların tikel ilimlerin herhangi birinin konusuna veya herhangi bir kategoriye özgü arazlardan olmadığını ve dolayısıyla mevcut olmak bakımından mevcuda özgü arazlardan olduğunu belirtmektedir. Doğal olarak bu ilkelerin herhangi bir kategoriye özgü arazlardan olmayışı kendileri açısından bakıldığında en üst kavram olan mevcut olmak bakımından mevcuda özgü olmasını gerektirmektedir. Şu halde bu ilkeler açısından bakıldığında da metafiziğin konusunun mevcut olmak bakımından mevcut olması gerekmektedir. Böylece mevcut olmak bakımından mevcudun kapsamına giren ikinci bir kısım daha aydınlanmış olmaktadır.

Aslında İbn-i Sînâ metafiziğin konusunun yani mevcut olmak bakımından mevcudun belirginleşmesi için bu iki kısımdan başka bizzat mevcudun zâtî arazı olabilecek şeylerin dökümü ve bunların niçin mevcudun zâtî arazı olması gerektiğini saymamaktadır. Tanrı ve ayrık akılların kısaca doğa ötesi varlıkların, mevcut olmak bakımından mevcutla ilişkisini kurma biçimiyle son iki şıkkın ilişkisini kurma biçimi farklıdır. Tanrı ve ayrık akılların metafizik tarafından incelendiğinde herhangi bir kuşku ve tartışma yoktur, aksine kuşku Tanrı'nın ana konu mu yoksa meselelerden birinin konusu mu olduğu hakkındadır. Bu nedenle İbn-i Sînâ bunların konu olmadıklarını ispatlayarak onların mesele olduğunu göstermektedir. Yukarıdaki iki kısmı tartışırken maddeden tamamen bağımsız mevcutların hiçbir tikel ilimde incelenmediğini ve bunların zorunlu olarak metafizik tarafından inceleneceğini ısrarla vurgulamaktadır. Nitekim iki kısmın da metafiziğin meselelerinden olmasının temel gerekçesi budur. Bununla birlikte İbn-i Sînâ'nın tikel ilimler tarafından incelenmediği için metafiziğe girdiği şeklindeki ifadeleri yanıltmamalıdır. Çünkü tikel ilimlerin incelememesi de nihai olarak bunların mevcut olmak bakımından mevcudun ilişenlerinden olmaları nedeniyledir. Buradaki temel sorun konunun mevcut olmak bakımından mevcut oluşu ile Tanrı ve ayrık varlıkların bütün bakımlardan metafizikte incelenmesinin nasıl uzlaştırılacağıdır. Buna göre mesela ikinci aklın bütün özellikleri, mevcut olmak bakımından mevcudun ilişenlerinden midir ki bu akıl sadece metafizikte incelenmektedir? Soru Tanrı ve diğer akıllar için de geçerlidir.

İlk bakışta Tanrı ve ayrık akılların varlığının zaten metafiziğin kendine özgü ve tartışmasız alanı olarak görüldüğü izlenimi doğmaktadır. Hatta İbn-i Sînâ'nın mevcudun konu olması ile mevcudun ilkesi olan şeylerin metafizikte incelenmesinin ortaya çıkardığı sorunları çözmekle ilgilenmesi de bu izlenimi desteklemektedir. Fakat bunları metafiziğin kendisine özgü alan haline getiren nedir? Veya bunların metafiziğin alanına girdiği tartışmasız iken yukarıdaki iki kısmın girdiği niçin tartışılmaktadır? Görünen o ki bu sorulara tatminkâr cevap vermek için bizzat "mevcut olmak bakımından mevcut" terkibini sorgulamak gerekmektedir. Sorun şöyle vazedilebilir:

İlke olarak bir ilmin konusu, o ilimde ispatlanmamalıdır. Söz konusu metafizik olunca bu ilke, İbn Haldûn'un deyişiyle "istihsânî" bir kural olmaktan çıkıp zorunlu olmaktadır. Dolayısıyla metafizik konuyu var kabul ettikten sonra onun zâtî ilişenlerini incelemek durumundadır. Metafizik ise felsefî ilimlerin en üstünü ve en şereflisidir. Burada ilk bakışta birbirinin yerine kullanılabilir gibi görünen "en üstün" ve "en şerefli" deyimleri birbirinden farklıdır. "En üstün" ifadesi, konu bakımından en geniş olmayı dile getirirken, "en şerefli" ifadesi incelediği konusunun yüceliğini dile getirir. Bu bağlamda metafiziğin en üstün oluşu konunun en genel olması iken en şerefli oluşu, meselesi olan Tanrı'nın mevcutların en şereflisi olmasıdır. Durum böyle olunca metafiziğin altına giren tikel ilimlerden herhangi birinin metafiziğin konusunu ispatlaması mümkün değildir. Çünkü bütün tikel ilimlerin konuları mevcuttan daha özeldir ve onları tikel yapan da aslında mevcudun bir kısmını incelemeleridir. Bu durumu tikel ilimlerin herhangi birinin metafizikte verili olarak kullanılan kimi ilkeleri açıklamasıyla karıştırmamak gerekir. Çünkü onlarda açıklanan ilkeler, bizzat o ilimlerin konularının içerdiği alan içinde kalmaktadır. Oysa mevcudun başka bir ilimde açıklanması teorik olarak imkânsızdır. Metafiziğin konusu, metafiziğin kendisinde, daha aşağıdaki bir ilimde veya daha üstteki bir ilimde açıklanma ihtimalleri ortadan kalktığına göre kendinde açık olmak zorundadır. Yani ispata muhtaç olmayacak kadar açık olmalıdır. İbn-i Sînâ'nın "mevcut olmak bakımından mevcut" terkibinin metafiziğin konusu olmasıyla ilgili olarak birinci iddiası tam da budur.

Fakat sorun burada bitmemektedir. Kendinde açık olan mevcut ile kastedilen nedir? Çünkü "mevcut olmak bakımından mevcut" terkibi varlık ve mahiyet ayrımına konu olmayan ve mahza varlıktan ibaret mevcut anlamına gelebileceği gibi bir şeye başka herhangi bir özelliğini değil de yalnızca var olmasını diğer deyişle mutlak varlığını dikkate alarak bakmak anlamına da gelebilir. İlk anlama göre söz konusu terkip, bir "şeyi" dile getirirken ikincisine göre bir "itibarı" dile getirmektedir. Bir "şeyi" dile getirmesi durumunda metafiziğin konusunun Tanrı olması ve metafizik Tanrı'nın zatî arazlarını incelemesi gerekecektir. Çünkü Tanrı dışındaki mevcutların hiçbiri salt varlık olma özelliğini haiz değildir. Ancak bu, metafiziğin içeriği ve işleviyle uyuşmamaktadır. Çünkü metafiziğin meselelerinin tamamı Tanrı'nın zâtî arazları değildir. Metafizikte incelenen meselelerin tamamının Tanrı'nın zâtî arazı olabilmesi için bütün âlemi Tanrı'nın fiili olduğu gerekçesiyle onun zatî arazlarına dâhil etmek gibi bir zorlamaya düşülecektir. Nitekim filozofların Kitabu'l-Burhan adlı eserlerinde saydıkları ilim olmanın şartlarını ve metafiziğin mahiyeti ve ilimler arasındaki konumuyla ilgili söylediklerini kelama uygulayan meşhur kelamcı Siracüddin Urmevi, Tanrı'nın zatının kelamın konusu olması ile kelamda incelenen meseleler arasındaki ilişkiyi böyle bir yolla tesis etmiştir.[100] Ayrıca bu yol, felsefî ilimler arasındaki hiyerarşiyi de zedeleyecektir. O halde terkibin ikinci anlamına bakmamız gerekmektedir.

Bu terkip, ikinci anlamıyla bizzat nesneler hakkındaki bir itibarımızı ifade etmektedir. Böyle bir itibarın doğru olması için dış dünyada salt varlıktan ibaret bir şeyin olması gerekmez. Hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz şeylerin birleştiği

ortak bir anlam, soyutlamaya dayalı olmakla birlikte şeyler hakkında doğru hükümler vermemize imkân sağlar. Bu ortak anlamın, yüklenebileceği her bir mevcutta eşit veya dereceli olarak gerçekleşmesi onun doğruluğunun ilkesini oluşturur. Dolayısıyla bizzat varlık hakkında böyle bir itibar, varlığın her bir mevcutta tahakkuk etmesine ve bu mevcutların sahip olduğu varlıklardan onlara "vardır" şeklinde yükleme yapmaya imkân veren bir soyutlamanın yapılmasının doğruluğuna bağlıdır. Bu bakımdan mevcutları mevcut olmaları bakımından itibara almanın uzak ilkesi şeylerin varlık sahibi olması iken yakın ilkesi itibari bir mefhumun yüklenmesine konu olmalarıdır. Varlığın her bir mevcutta tahakkuku ise ispata muhtaç olmayacak kadar bedihidir. Yine bu tahakkuklardan hareketle oluşturduğumuz varlık kavramının mevcutlara yüklenmesinin doğruluğu da bu tahakkuka bağlı olarak tanımı gereği zorunludur. Şu halde mevcutların mutlak varlık seviyesinde itibara alınarak incelenmesi mümkündür.

Ancak "mevcut olmak bakımından mevcudun" araştırılmasının ne anlama geldiğini bizzat metafiziğin içeriğini dikkate alarak soruşturmak gerekir. Şeyler yalnızca varolmaları bakımından dikkate alındığında tek tek bütün şeyleri incelemek imkânsız olduğundan onların üst bir kategoride toplanarak incelenmesi gerekecektir. Buna göre öncelikle İbn-i Sînâ'nın Metafizik'inde mevcut, şey, imkân, imkânsızlık, yokluk gibi varlıkların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan kavramlar incelenmekte, ardından Tanrı dışındaki varlıklar cevher ve arazlardan oluştuğundan cevher ve arazın mahiyeti incelenmekte, sonra arazlar nitelik, nicelik, zaman, mekân, iyelik, etki ve edilgi kategorilerinde toplanarak bu kategorilerin mahiyeti ve bunlarla ilgili hususlar incelenmekte, ardından maddeden ayrık varlıklar ve Tanrı incelenmekte, sonra da nübüvvet ve ölüm ötesi hayatla ilgili meseleler araştırılmaktadır. Fakat sorun bu kadarıyla da bitmemektedir. Nübüvvet ve ölüm ötesi hayat gibi daha sorunlu meseleleri erteleyerek baktığımızda diğer meselelerde yalnızca bir varlık tarzı incelemesi mi yapılmaktadır?

Aslına bakılırsa metafizik, ayrık olan ve tikel ilimlerde incelenmeyen her şeyi tüm yönleriyle incelemeyi amaçlamaktadır. O halde burada belirginleştirilmesi gereken bir bütün olarak "mevcut olmak bakımından mevcut" terkibinin anlamı değildir. Çünkü dikkatle bakıldığında terkipte mevcut deyimiyle kastedilen anlam belirsizdir. Bu anlamın tespiti yapılmadan terkibin anlamına dair söylenenler konuyu izah etmekte yetersiz kalmaktadır. Şu halde İbn-i Sînâ'nın terkipteki mevcuda hangi anlamı yüklediğini soruşturmamız gerekmektedir. Acaba bu terkipteki mevcut lafzının kullanımı yeknesak mıdır yoksa bu lafız değişik bağlamlarda farklı anlamlarda kullanıldığından terkip farklı bağlamlarda farklı anlamlar mı ifade etmektedir?

İbn-i Sînâ metafiziğin konusu tartışmasından hemen sonra mevcut lafzının anlamını irdeleyerek mevcut lafzının delalet ettiği anlamı, şeyin sahip olduğu özel hakikatten ayırmakta ve bu anlamın bir ve şey gibi bütün tasavvurların en geneli olup tasavvurunun bedihi olduğunu belirtmektedir.[101] Peki, nedir bu bedihi olan? İbn-i Sînâ'nın çözümlemesinin buna verdiği cevap, "el-vucud el-isbâtî" yani olumlama anlamıdır. Bu anlam, bulunduğu bütün nesnelerde aynı derecede bulunmadığından cins değildir. Şu halde mevcut, "bütün nesnelerde

bulunan söz konusu ortak anlama sahip olan” demektir. Eğer bu anlam, bulunduğu tüm şeylere eşit derecede yüklenmiyorsa, bu şeylerin aynı derecede mevcut olmadığı, bilakis aralarında söz konusu anlamın farklılaşmasından kaynaklanan bir mevcudiyet farklılaşması olduğu anlamına gelir. Bu anlama sahip olmadaki öncelik-sonralık, güçlülük-zayıflık ve daha layık olmaklık bakımından farklılaşmalar mevcut olma derecesinde ve dolayısıyla varlık yüklemine konu olmada farklılaşmaları zorunlu kılmaktadır. Yani Tanrı’dan başlayarak mevcutlar arasında söz konusu varlık anlamına sahip olma derecesine göre mevcutluk dereceleri vardır. Anlam yalın olarak yalnızca Tanrı’da bulunmaktadır. Bu nedenle Tanrı hakkında “mutlak varlık” (el-vucudu’l-mutlak) ifadesi doğrudur. Çünkü Tanrı, yokluk ve diğer vasıfların olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır. Fakat “diğer ilave vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır” sözünün anlamı, Tanrı’nın “bütün mevcutların ortak olduğu mutlak varlık” oluşu değildir. Çünkü bu, olumsuzluk şartıyla salt mevcut değil aksine olumlama şartı olmaksızın mevcuttur. Yani Tanrı, terkip ilavesi olmaması şartıyla mevcuttur. Bütün varlıklara yüklem olan mutlak varlık kavramı ise ziyade şartı olmaksızın mevcuttur ve bu nedenle her şeye yüklenen tümeldir. Bu nedenle Tanrı, “mevcut olmak bakımından mevcut” ile “mutlak vucud” ifadelerinin birleştiği ve aynı anlama geldiği varlıktır. Tanrı dışındakilerde bu iki terkip arasında ayrım yapılması gerekir ki İbn-i Sînâ metafiziğin konusuyla ilgili tartışmalarda ısrarla “el-mevcud min haysü hüve el-mevcud” terkibini kullanmaktadır.

Şimdi en başa dönüp soruyu tekrar sorabiliriz: Mevcudun tüm mevcutların ortak olduğu tümel mefhumu tamamen ihtimal dışı kaldığına göre metafizik ilmi bütün mevcutların ortak ama dereceli olarak sahip olduğu varlık anlamını mı konu edinmektedir yoksa bu anlamın kendisini değil de buna sahip olan nesneyi mi konu edinmektedir? Yani metafiziğin konusu “varolan” mıdır yoksa açıklanan anlamıyla “varlık” mıdır? Soruyu başka bir alanda sorduğumuzda daha belirginlik kazanacaktır. Sözgelimi tıbbın hastalık ve sağlığa konu olması bakımından insan bedenini incelediği kabul edilmektedir. Peki, tıbbın konusu insan bedeninin kendisi midir yoksa hastalık ve sağlık mıdır?

İlk bakışta pek makul gelmeyen bu sorunun cevabı, metafiziğin inceleme tarzını aydınlatmaya yardımcı olabilir. Çünkü “mevcut olması bakımından mevcudun”, varlık olmak bakımından varlığa (el-vucud min haysü hüve vucud) veya mutlak varlığa herhangi bir anlam kayması olmaksızın dönüştüğü yegâne varlık Tanrı’dır. Yine “mevcut olmak bakımından mevcut” (el-mevcud min haysü hüve mevcud) sözünün diğer bir ifadesi “kendi olmaklığı bakımından mevcut”tur (el-mevcud min haysü hüve hüve). Önermede konuya yeni bir yükleme gelmediğinden burada sorun çıkmamaktadır. Oysa mevcudun yerine başka bir şey sözgelimi sayı konulduğunda farklı bir durum ortaya çıkacaktır. Buna göre “mevcut olması bakımından sayı” ile “kendisi olması bakımından sayı” (el-aded min haysü hüve mevcud ve el-aded min haysü hüve) arasında fark olmalıdır. Çünkü birincisinde mutlak olarak sayı değil varlıkla nitelenmesi bakımından sayı dile getirilmektedir. İkincisinde ise varlıkla nitelenmesi bakımından değil kendi olmaklığı bakımından yani mutlak mahiyet seviyesinde sayı dile getirilmektedir.

Mutlak mahiyet seviyesindeki şeyde varlık ve yokluk itibarlarından herhangi biri dikkate alınmaz. Metafizik incelediği şeyleri mevcut olmaları bakımından incelediğine göre onların kendi olmaklığı bakımı metafiziğin inceleme alanına girecek midir?

Her ne kadar kategorilere ilişkin tartışmalar, zaman zaman girdiği izlenimi verse de gerçekte metafizik sayı, miktar, zaman ve hareket gibi şeylerin varlık tarzını araştırmanın ötesine geçmez. Burada önemli olan, şeyin varlık tarzının açıklamasının zorunlu olarak onun ispatı, tarifi ve kendi olmaklığı açıklamasını içerip içermediğidir. Aslında bir şeyi varlığı bakımından inceleyen ilim, şayet o şey bedihi değilse onun ispatını da deruhte edecektir. Çünkü varlık açısı en genel itibar olduğundan o şeyin başka bir ilimde değil de bizzat o ilimde ispatlanması en azından İbn-i Sînâ açısından zorunludur. Fakat o şeyin bütün itibarlardan soyutlanarak incelenmesi, mevcut olması bakımından incelenmesiyle özdeş değildir. Sözgelimi Aritmetik sayının zatını ve mutlak olarak sayı olması bakımından sayının arazlarını incelememekte aksine sayı doğada bulunduğunda gerçekleşen durumunu dikkate alarak sayının arazlarını incelemektedir. Yani Aritmetiğin incelediği haliyle sayı, maddidir veya maddeye dayanan vehmî bir şeydir. Bu bağlamda sayıyı inceleyen tikel ilim, sayının varlığını müsellem addederek incelemesini yapmaktadır. Sayının ispatını yapan ve varlık tarzını açıklayan ise metafiziktir. Öyleyse "mevcut olmak bakımından mevcut" başlığı altında şeyin maddeye dayanmaması bakımından halleri incelenmektedir. Diğer deyişle tikel bir ilmin konusu olarak belirlendikten sonra ortaya çıkan halleri metafizikte incelenmez. Fakat sayı örneğinde olduğu gibi herhangi bir durum/şey ayrık varlıklarda da bulunuyorsa onun hem zâtını hem de var olmak bakımından özelliklerini incelemek tamamıyla metafiziğe aittir. Zira aşağı ilimlerden herhangi biri, o şeyi bütünüyle kuşatmamaktadır.

Şu halde metafizik bizzat varlık anlamının kendisini konu edinmekte ve onun gerçekleşmesinin izini sürmektedir. Varlık anlamını incelemek ise onun saf halini, kaynak ve ilkesini, varlık (vucud) bireylerinin bu ilkeden nasıl çıktığını, gerçek kıldığı mahiyetlerle hangi kısımlara ayrıldığını içerecektir. Buna göre Tanrı metafiziğin temel meselesidir, çünkü varlık anlamının katışıksız hali ve başka bütün varlıkların (vucudat) ilkesidir. İkinci olarak metafizik varlık anlamının ondan nasıl çıktığını yani sudur sürecini inceler. Bu süreçte ilk olarak varlık kazanan akıllardır. Akıllar, akıl olmaları bakımından maddeyle temastan tamamen uzak mevcutlar olduğundan onlardaki saf varlık anlamı akıl olma durumlarıdır. Çünkü akılların felekleri ve cirmleri kendilerindeki varlık anlamının eksikliğinin eseridir. Şu halde akıl olması bakımından akılların halleri tamamen metafiziğin çatısı altında incelenmektedir. Bu seviye aynı zamanda mevcut olmak bakımından mevcudun alt konularında akıl olmak bakımından akılla özdeşleştiği seviyedir. Tanrı sırf varlık olduğundan sırf akıldır, diğer akıllar ise sırf varlık olmadıkları için sırf akıl değildirler, onlardaki varlık eksikliği felek ve cirm olarak tecessüm etmektedir. Varlık anlamının Tanrı'dan sudur süreci akıllar vasıtasıyla cismani âleme ulaşmaktadır ki akılların incelenmesi aynı zamanda varlığın ikincil ilkelerinin incelenmesi demektir. Akıllar, türü fertleriyle sınırlı mevcutlar olduğundan bunların kendi başına birer varlık kategorileri

olarak düşünülmesi de mümkündür. Bunların her biri müstakil, bir diğerinden farklı ve çoğalmayan bir mahiyete sahiptir.

Akıllardan sonra cismânî âleme geçildiğinde durum biraz daha değişmektedir. Çünkü burada varlık anlamı, o kadar çok nesnede gerçekleşmiştir ki bunların her birinde varlığın nasıl gerçekleştiğini bir ilmin çatısı altında incelemek fiilen mümkün olmadığı gibi varlık anlamının gerçekleşme yönü bakımından gerek de yoktur. Dolayısıyla doğal âlemde varlık anlamının gerçekleşmesi, kategoriler başlığı altında temel sınıflara ayrılarak incelenecektir. Her bir kategori, altına girenlerin cinsi olduğundan kategorilerin varlık tarzını incelemek altına girenlerin de varlık tarzını incelemek olacaktır. O halde metafizik, tek bir anlamın, birden çok nesnede bulunuş keyfiyetini incelemektedir. Bu bağlamda varlık anlamının gerçekleştiği nesnelerin Tanrı ve akıllarda olduğu gibi bizzat kendileri veya kategorilerde olduğu gibi üst isimleri yani özel varlıklar (el-vucûd el-hâssa) metafiziğin meselelerinin konuları veya ikincil konuları iken bu özel varlıkların var olmak bakımından nitelikleri meselelerin yüklemleri olmaktadır. [102]

Kaynakça

Acar, Rahim, “İbn-i Sînâ’ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri”, *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları 2009;

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011);

İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire 1401);

İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011);

İbn-i Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006;

Macid Fahrî, “Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn-i Sînâ”, çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001), s. 195-206.

en-Nerâkî, Mehdi b. Ebi Zer, *Şerhu’İlahiyyât min kitâbi’ş-Şifâ*, Tahran 1365;

Taftazânî, Saduddîn, *Şerhu’l-Makasıd*, İstanbul 1305;

Urmevî, Sirâcüddîn, “Risâle fî’l-fark beyne nevayi’l-ilmi’l-ilâhî ve’l-kelâm”, nşr. Burhân Köroğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1), s. 83-107;

Doç. Dr. Ömer TÜRKER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bölümü

İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik,* çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), s. 19-20. İbn-i Sînâ metafiziğin Tanrı’nın yerine ilişkin ayrıntılı bir çalışma için bk. Rahim Acar, “İbn Sînâ’ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri”, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları 2009, s. 161-69.

Mesela bk. İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 125-126.

Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire 1401), I, 331-34.

Bu şıkkın açıklanması için bkz. Mehdi b. Ebi Zer en-Nerâkî, *Şerhu'İlahiyyât min kitâbi'ş-Şifâ*, Tahran 1365, s. 39-40.

Bk. İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, s. 20-21.

Burada ölçü derken doğal cismin ilkesi olup onu var eden boyut kastedilmektedir. Aslında İbn-i Sînâ'nın belirttiği gibi bu anlamıyla ölçünün maddeden ayrık olmadığı açıktır. Fakat doğal cismin ilkesi olduğu için varlığını doğal cisimden almamakta ve zat bakımından duyulurlardan önce gelmektedir. Bu nedenle tikel ilimlerdeki ölçü araştırmaları ölçünün varlık tarzıyla ilgili değil, ilişenleriyle ilgilidir. Bk. *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, s. 23.

İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, s. 23-24.

Sirâcüddîn Urmevî, "Risâle fî'l-fark beyne nevayi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-kelâm", nşr. Burhân Köroğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1), s. 83-107; ayrıca bk. Saduddin Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, İstanbul 1305, I, 12-13; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011), s. 47-49.

Bk. İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, s. 37-43.

İbn-i Sînâ'nın metafiziğin konusu hakkında önceki filozoflar ve Aristo'dan farklılığı hakkında bk. Macid Fahrî, "Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ", çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001), s. 195-206.

İBN-İ SÎNÂ'NIN KONUM KATEGORİSİNDE HAREKET DÜŞÜNCESİ VE KONUMSAL HAREKET KAVRAMININ TARİHİ [103]

Giriş

Aristo (m. ö. 322) varlığı açıklama noktasında varlığın ilkesini sayılar olarak kabul eden Pisagorcular'ın ve atomculuğu kabul eden Demokritos (m. ö. 370)'un görüşlerini daha genel bir ifade ile süreksiz ve atomik her türlü anlayışı reddetmiş, büyüklüklere dayanan sürekli cisim anlayışını benimsemiştir. Özellikle varlığın değişime kapalı olduğunu savunan Parmanidesçi okula ve Zenon (m. ö. 430)'un hareketin imkânsızlığına dair ispatlarına karşı Aristo anlardan meydana gelen bir zaman anlayışını, atomlardan oluşan bir cisim anlayışını ve hareketi imkânsız kılan boşluktan oluşan bir mekân anlayışını reddetmiştir. Böylece Aristo zamanı hareketlerin sayısı[104], mekânı kuşatan cismin kuşatılan cisimle bitiştiği sınır[105], hareketi de bilkuvve nesnenin hareket eden bir şey olarak bilfiil hale gelip etkinlikte bulunma süreci[106] olarak tarif etmiştir.

Problemin tam olarak ortaya konulabilmesi için Aristo'nun mekân ve evrenin mekânı hakkındaki düşüncelerine biraz daha odaklanmak gerekmektedir. Fizik kitabında Aristo mekân araştırmasına dayanak olarak şunları söylemektedir: "Yer, a) yeri olduğu o nesneyi doğrudan saran bir şey; b) nesnenin hiçbir şeyi değil; nesnenin ilk yeri nesneden ne daha küçük ne de daha büyük; c) her nesneyi bırakıp ondan ayrılabiliyor; d) ayrıca yerin yukarısı ve aşağısı var; her nesne doğal olarak yer değiştirip kendi yerinde kalıyor; bunu da yukarı ve aşağı doğru gerçekleştiriyor."[107] O halde mekân madde, suret ya da iki nesne arasındaki vehmi bir boyut değildir.[108] Yerin boşluk olduğu düşüncesini de ayrı bir pasajda tartışan Aristo mekânın boşluk olduğu düşüncesini de reddeder.[109] Sonuç olarak mekân ona göre, saran cismin sınırıdır.[110]

Aristo hareketin kategorilerdeki durumuna dair soruşturmasının sonunda "madem tözde, görelilikte, etkinlikte ve edilginlikte [devinim] yok, nitelikte, nicelikte ve yerde devinim olması kalıyor geriye; çünkü bunların hepsinde bir karşıolum var"[111] diyerek hareketin zıtlık barındıran üç kategoride gerçekleşebileceğini belirtiyor. Farklı filozoflar tarafından cevherde de hareket kabul edilmiştir, ancak ona göre cevherde bir değişimden (metabolê) bahsedilebilirse de cevherdeki değişim bir varageliş-yoğagidiş (génesis-phthorá) olduğundan hareket (kínêsis), sadece nicelik, nitelik ve mekân kategorilerinde gerçekleşebilir.

Sınırlı bir evren anlayışına sahip Aristo, bu evrenin her yeri kapladığını ve iç içe geçmiş kürelerden oluştuğunu, en dışta ise sabit yıldızlar göğünün olduğunu belirtir. Mekân saran cismin sınırı olduğuna göre esasında evreni saran bir mekândan da söz edilemez. İlk hareket ettirici evrenin gâî nedeni olarak sabit yıldızlar göğünü hareket ettirir. Eterden oluşan ay üstü âlem, ezelî ve ebedî olup oluş ve bozuluşa uğramaz, sadece özsel bir değişime yol açmayan yer-değiştirme

(phorá) vardır ve bu devinim türü de sürekli, kendini yineleyen döngüsel bir harekettir.[112] Aristo'nun kozmosunda su küre yer küre için, hava küre su küre için, ateş küre hava küre için dikey bir düzenle mekân sağlamakta, gök küreler de benzer şekilde adeta soğan kabukları gibi dikey bir düzenle sabit yıldızlar göğüne kadar hemen üstteki hemen alttakini kuşatıp sardığı küreye mekân tutmaktadır. Fakat en uzak feleğin bir üstünde onu saran bir şey olmadığından onun mekânı problem olarak ortaya çıkmaktadır.[113]

Meşşâî ve Yeni Eflatuncu Şarihlerin Önerileri

Aristo'nun mekânla ilgili görüşlerini karşıt görüşlerle mukayese eden Simplicius (ö. 560) ve Yahya en-Nahvî (John Philoponus) (ö. 570), Aristo'nun mekân anlayışı ve âlemin döngüsel hareketi hakkında bazı tartışmaları nakletmektedirler. Nitekim konuyla ilgili Theophrastus (m. ö. 287), Rodoslu Eudemous (m.ö. 300), İskender el-Afrodisi (ö. 211'den sonra), Efesli Maximus (ö. 372) ve Themistius (ö. 390)'un görüşlerini bu müelliflerin eserlerinden öğrenebilmekteyiz.

Simplicius'un nakline göre; Aristo'nun mekân, hareket ve özellikle en uzak feleğin hareketi tasavvurunun ortaya çıkardığı problemler Aristo'nun halefi Theophrastus tarafından beş sorun şeklinde dile getirilmiştir. Theophrastus'un, Aristo'nun mekân anlayışına göre konumuzla ilgili dile getirdiği üç ve dördüncü problemler şunlardır: Aristo'nun mekân anlayışına göre; a) Her cisim bir mekânda olmayacaktır. Zira sabit yıldızlar göğünün bir mekânı olmayacaktır. b) Eğer gök küreler birlikte alınacak olurlarsa âlem bir bütün olarak bir mekânda olmayacaktır.[114] Sonuçta mekânın cisimler arasındaki ilişkiler ağı olduğunu kabul eden Theophrastus Simplicius'un belirttiğine göre açık bir şekilde bütün kategorilerde hareketi kabul etmekle beraber,[115] feleklerin hareketini, konum kategorisindeki hareket ile ilişkilendirmemişti.[116]

Theophrastus'un dile getirdiği sorunlardan sonra müteahhir döneme kadar birçok filozofu uğraştıran sorun şöyle formüle edilebilir: a) Mekân, kuşatılan cismi saran cismin sınırıdır. b) Evreni saran bir cisim olmadığından evrenin mekânı yoktur. c) Hareket nitelik, nicelik ve mekân kategorisinde gerçekleşir. d) O halde mekânı olmayanın, evrenin hareketi yoktur. Oysa Aristo, evreni hareketli olarak tasarlamıştı. Bir başka ifadeyle Aristo evrenin hareket ettiğini söylemektedir. Peki, ama mekânı olmayan bir evren nerede hareket etmektedir?

Aristo Fizik kitabında gökyüzünü saran bir cisim olmadığı için onun bütün olarak bir yerde olmadığını ve belli bir yerde olmadığını söyleyerek Theophrastus'un belirlediği sorunun farkında olduğunu gösterir. Ancak Aristo'ya göre, göklerin parçalarını saran cisimlerin varlığı nedeniyle parçalarının bir yerde olduklarının ve dolayısıyla bir bütün olarak göklerin arazî anlamda bir mekânının olduğu ve devindiği söylenebilir.[117] Nitekim Aristo'nun bu anlayışını tartışan Rodoslu Eudomos evren bir kapta hareket ettiği ve bu şekilde düşünüldüğü için ona işaret edildiğini, onun bir başka mekâna doğru hareket etmemesine rağmen evrenin parçalarının bir mekânda dönüp durduğunu belirtmektedir. Ona göre en uzak felek her şeyi kuşatıp sardığı ve onları sınırladığı için her şeyin bir mekânı olduğu söylenebilir. Fakat aynı zamanda bütün bir âlem, içerdiği parçalardan ibaret olduğuna göre ve her parçanın da bir

mekânı olduğuna göre bu durumda en uzak feleğin de bir mekânda olduğu söylenebilir. Böylece en uzak felek, mekânı olmamasına rağmen yine de herhangi bir mekândadır.[118] Bu perspektif çağdaş bazı araştırmalarda[119] Aristo'nun bir mekânı olmakla herhangi bir mekânda var olmak arasında ayrım yaptığı şeklinde sunulmuştur. Bu ayrıma göre evren bir mekâna sahip olmamakla birlikte mekân kategorisinde hareket etmektedir. Bu çözüm mekânı olmamasına rağmen "herhangi bir yerde" olan en uzak felekle ilgili bazı detayları aydınlığa kavuşturmakla beraber en uzak feleğin parçalarındaki varlığı ve fiziksel cisimlerin hareketini en uzak feleğin dönüşünü açıklama noktası karanlıkta kalmaya devam etmektedir.[120] Yahya en-Nahvî'nin de itirazı üzere mekânlı parçaların evrenin mekânı haline dönüşmesi, mekânlı parçaların mekânsal hareketleri devam ederken bütün âlemin parçalarının yer değiştirmemesi, bütün evrenin herhangi bir yerde olması ya da parçaların birbirlerine göre ve bütün de parçalara göre yerleri değişmemekle birlikte en uzak feleğin mekân kategorisindeki hareketi gibi sorunlar bu çözümde cevaplanıp giderilememiştir.[121]

İskender el-Afrodisî'nin fizik şerhi günümüze kadar gelmemişse de onun konuyla ilgili bazı yorumları Simplicius'un şerhinde korunmuştur. İskender'in yorumuna göre göklerin devinimi, hareket (locomotion) olarak değil, bir merkez etrafında dönme hareketi (revolution) olarak adlandırılmalıdır ve bu ikisi farklı şeylerdir. Simplicius Aristo'da geçtiği şekliyle hareket kategorilerinin dört olduğunu, dairevî hareketin cevherde, nitelikte ve nicelikte olmadığına göre mekânda hareket olduğunu, üstelik Aristo'nun döngüsel ve doğrusal hareketi hareket cinsi altında saydığını belirterek İskender'in yorumunu zayıf bulmaktadır. Nitekim İskender, metafizik şerhinde nitelik, nicelik ve mekânda hareketin dışında başka bir kategoriden bahsetmemektedir.[122]

Aristo'nun Gökyüzü Üzerine adlı eserinde yönleri tartışan ve göklerin yukarı-aşağı, sağ ve solu olduğunu belirleyen pasajları[123] üzerinden hareket eden Efesli Maximus en uzak feleğin hareketinin sağa sola hareketi olarak görüp göklerin mekânını dikey değil yatay olarak tasarlamak istemiştir.[124] Benzer bir görüş İbn Rüşd tarafından kendi zamanında yaşayan Endülüslü ez-Zerkâlî'ye atfedilmektedir. İbn Rüşd'ün nakline göre Zerkâlî, güneşin burç feleğindeki farklılıkları/düzensizlikleri tespit etmesi nedeniyle dokuzuncu feleğin hareketini, ileri geri hareketi olarak düşünmektedir.[125] Güneş'in etrafında ve kendi yörüngelerinde batıdan doğuya doğru dönen gezegenler, normal yönlerine hareket ederken belirli zamanlarda sanki duruncaya kadar kademeli olarak yavaşlar ve sözde-geri hareketine (retrograde motion/el-hareketü't-terâcü'iyye) başlar, belirli bir süre bu şekilde devam ettikten sonra bu sefer geri hareketi duruncaya kadar kademeli olarak yavaşlar ve normal ileri döngüsel hareketine (prograde motion/el-hareketü'l- müstedîretü'l-müstemirre) devam eder. Dünya'dan bakan bir gözlemciye göre, Dünya ve diğer gezegenlerin hızlarının doğurduğu bir göz yanılsaması olan bu hareket yer merkezli sistemlerde çözülmesi güç problemler doğurmuş olduğundan muhtemelen Zerkalî, gezegenlerin geri hareketlerini açıklamak üzere bu teoriyi geliştirmiş olmalıdır.

Efesli Maximus'un teorisi bağlamında Yahya en-Nahvî, ileri-geri hareket

teorisinin, feleklerin hareketini açıklamaktan oldukça uzak olduğunu düşünmektedir.[126] Mekân problemi bağlamında bir başka öneri ise Yeni-Eflâtuncu şarih Themistius'a aittir. Themistius'a göre en uzak feleği dıştan saran bir şey olmadığı için bu anlamda bir mekânı yoktur, ancak en uzak feleğe içten temas eden Satürn feleğinin ona bir tür mekân sağladığı söylenebilir. Yahya en-Nahvî[127]'nin anlatımı ve eleştirisi şöyledir:

"Aynı şekilde hareket de kısım kısımdır. Onun bir kısmı yer değiştirme (en-nukle) hareketi olup mekân hareketidir. Bu da dairesel ve döngüsel kısımlarına ayrılır. İmdi sabit yıldızlar küresinin hareketi daireseldir, oysa bu küreyi kuşatan bir şey yoktur. Bu durumda onlardan biri [Themistius] şöyle demiştir: "Onun basit mekânı, Zuhal (Satürn) küresi tarafından sınırlandırılmıştır." Bu iddia, filozof [Aristo]'nun "mekân hariçtir ve eşittir" şeklindeki temel yargılarının iptal ettiği bir iddiadır. Çünkü Satürn küresi ile sınırlanan şey, burçlar küresi [sabit yıldızlar göğü]ne eşit değildir. Aynı şekilde sabit yıldızlar küresi, Satürn küresinin mekânıdır. Satürn küresi de burçlar küresinin mekânı olursa bu durumda bir şey kendi mekânının mekânı olur ki bu imkânsızdır. Zira tek bir şeye zıt olan iki şeyin tek bir şey için ispatı caiz değildir. Çünkü tek bir kişi, oğlu olduğu kişinin babası olamaz."[128]

Aristo'nun mekân tanımı ile özellikle göklerin bütün olarak mekânsız olduğu görüşü arasındaki muhtemel tutarsızlığı Fizik şerhi ile zaman ve mekâna dair risalesinde yukarıda belirtilen görüşleri vererek tartışan Simplicius ise döngüsel hareketi mekân kategorisinde gerçekleşen bir hareket olarak görmektedir. Ona göre en uzak gök, mekânını değiştirmemektedir, gök ve âlem bir mekânda değildir. Aristo, şârihlerin söylediği gibi sadece sabit yıldızlar küresinin değil, bütün olarak göklerin hareketsiz ve mekânsız olduğunu söylemektedir. Simplicius'a göre döngüsel hareket cevher, nicelik ve nitelik kategorilerinde gerçekleşen bir hareket olmadığına göre onun sadece doğrusal olarak hareket eden cisimlerin mekânını değiştirdiklerini ve sadece bu hareketin mekânda olduğunu söylemediği ortaya çıkar.[129]

Yahya en-Nahvî ise Aristo'nun mekân görüşünü reddedip mekânın kendisi hareket etmeyen, cismin işgal ettiği üç boyutlu mücerret bir uzam olduğunu savunduğu için konuyla ilgili eleştirilerini daha radikal bir şekilde yapıp başka alternatifler üzerinde durmuştur. Aristo'nun, Fizik 209a'da mekân için kullandığı yüzey ifadesi Nahvî'nin eleştirdiği ilk noktadır. McGinnis'in ifadesiyle Aristo'nun burada kastettiği daha çok uç, sınır ve taraf anlamlarında olup Nahvî'nin ona atfettiği gibi üç boyut ya da matematiksel cismin yüzeyi anlamında kullanmadığı için onun bu konuyla ilgili eleştirileri kişinin söylemediğini söylemiş olarak kabul etmek (straw-man) olarak adlandırılan mantık yanlışı kapsamında değerlendirilebilir.

Nahvî'nin odaklandığı ikinci delilller ise göklerin hareketi ve mekânı ile ilgili olup bir delil, bir dilemma olarak kurulmuştur. En uzak feleğin bir mekânı a) vardır ya da b) yoktur. a) Eğer varsa Aristo'nun mekân tanımına göre onu saran bir şey olacaktır. Oysa onun âlem anlayışında âlem sonludur. Âlemin ötesinde âlemi kapsayan hiçbir boşluk yoktur ve zira boşluk fikri de batıldır. Buna göre âlemin ötesinde bir şey olmadığına göre onu kuşatan bir şey anlamında bir

mekânı olmadığı da açıktır. Eğer en uzak feleğin bir mekânı varsa bu demektir ki Aristo'nun mekân görüşü yanlıştır. b) Dilemmanın diğer tarafına göre en uzak feleğin bir mekânı yoktur. O zaman sabit yıldızlar göğü mekân hareketi yapamaz. Fakat antik ve ortaçağlar boyunca bir tecrübi bir gerçek olarak kabul edilmektedir ki gökler hareketlidir ve sabit yıldızlar feleği takriben 24 saat içinde feleğin etrafında dönerek gece gündüzü meydana getirmektedir. O halde feleğin hareketi hangi kategoridedir? Aristo ve antik yorumcuları hareketi sadece üç kategoride kabul ettiğine göre, feleklerin hareketi de nicelik ve nitelik hareketi olmadığına göre göklerin hareketi mekân kategorisinde olmalıdır. Oysa dilemmanın bu kısmındaki varsayıma göre göklerin mekânı yoktur. Şu halde ister göklerin mekânlı olduğunu söyleyelim ister mekânsız olduğunu söyleyelim her iki durumda Aristo'nun mekân ve hareket düşüncesi açısından çözülemez ve çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak Nahvî Aristo'nun mekân görüşünü reddedip üç boyutlu boşluk görüşünü kabul ederek yukarıda bahsettiği problemlerden kurtulmak istemiştir.[130]

Konum Kategorisinde Hareket Fikrini İlk Kim Ortaya Attı? Kindî, İbn Adiy, Fârâbî

Konu, İslam dönemindeki filozoflar tarafından da çeşitli yönleriyleX tartışılmaya devam etmiştir. Konunun İbn-i Sînâ (ö. 428/1037)'daki ve sonrasındaki teorik seyrini ele almadan önce konum kategorisinde hareket fikrini ilk kimin ortaya attığı konusundaki tartışmalara değinmek gerekmektedir. Geç dönem müelliflerinden Teftazânî (ö. 792/1390) hareketin kategorilerle ilişkisini ele alırken her ne kadar İbn-i Sînâ'nın sözlerinin konumsal hareketin kendisinden başka farkına varan olmadığı izlenimi verse de aslında konuyu açıklığa kavuşturanın Fârâbî (ö. 339/950) olduğunu söylemektedir.[131] Cürcânî (ö. 816/1413) de benzer şekilde İbn-i Sînâ'nın sözlerinin vazî harekete kendisinden önce hiçbir filozofun vakıf olmadığını işaret ettiğini, gerçekte durumun böyle olmadığını, Fârâbî'nin 'Uyûnü'l-mesâil'de feleklerin hareketinin dairesel ve vazî olduğunu söylediğini ifade etmektedir.[132] İşrakî şarihler İbn Kemmûne (ö. 683/1284) ve Şehrezûrî (ö. 687/1288?)'nin ifadeleri de Cürcânî ve Teftazânî'nin ifadelerinin tekrarı gibidir. İbn Kemmûne ve Şehrezûrî konum kategorisindeki hareketi belirttikten sonra şöyle söylerler:

"Konumda harekete gelince filozofların çoğunluğu bu konuya dikkat etmemiştir. Şeyh Ebû Ali ise ilk defa kendisinin bunun farkına vardığını düşünmektedir. Oysa ilk defa bu konunun farkına varanın Ebû Nasr el-Fârâbî olduğu söylenmiştir."[133]

Geriye doğru biraz daha gidildiğinde Cürcânî, Teftâzânî ve işrakî metinlerin şarihlerinin kaynağının Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) olduğu, bunu ilk defa Râzî'nin el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye'de dile getirdiği ve Mülahhas'ta tekrar ettiği görülecektir. Râzî, hareketin "konum (vaz')" kategorisiyle ilişkisini ele alırken İbn-i Sînâ'nın görüşlerini aktardıktan sonra bölümü şu şekilde sonlandırmaktadır:

"Üstad'ın [İbn-i Sînâ] sözü, konum hareketinin kendisi tarafından bulunmuş (istahracehû) ve kendisinden öncekilerin (el-mütekaddimûn) bilmediği bir husus olduğu izlenimi vermektedir. Oysa ben, üstat Ebû Nasr el-Fârâbî'nin bu yöndeki

bir açıklamasını ‘Uyûnü’l-mesâil adlı muhtasar kitabında gördüm. O şöyle demektedir: “Feleklerin hareketi konumsal (vazî) ve dairevîdir.”[134]

Gerçekten de ‘Uyûnü’l-mesâil’de gök cisimlerinin hareketinin yer değiştirmeyen (vazî) ve dairevi (devrî) bir hareket olduğu belirtilmektedir.[135] Ancak ‘Uyûnü’l-mesâil’in İbn-i Sînâcı bir metin olup Fârâbî’ye ait olmadığına dair modern incelemelere[136] dayanarak ‘Uyûn’dan hareketle konumsal hareketi ilk ortaya atanın Fârâbî olduğuna dair bir hükme varmanın mümkün olmadığını belirtebiliriz. Bugüne gelmediği bilinen Fârâbî’nin fizik şerhinden göklerin mekânıyla ilgili görüşlerini nakleden İbn Rüşd (ö. 595/1198)’ün tanıklığı da Fârâbî’nin bu fikre sahip olmadığı yönündedir. İbn Rüşd, Fârâbî’nin göklerin mekânıyla ilgili görüşlerini hem İbn Bâcce (ö. 533/1139)’nin Aristo yorumundan hem İbn-i Sînâ’nın icadından daha doğru ve daha Aristocu bir çözüm olarak görmekte ve vaz kategorisindeki devrî hareketin İbn-i Sînâ’nın fikri olduğunu sarahaten belirtmektedir.[137] Fârâbî’nin şerhi bugüne gelmemiş olsa da onun konuyla ilgili fikirlerini içeren kısa bir pasaj Cevâbâtün li-mesâil süile ‘anhâ adlı eserinde vardır. Burada seyrelme ve yoğunlaşmanın, pürüzlü ve pürüzsüzlüğün anlamlarını ve hangi kategoride oldukları sorusuna cevap olarak Fârâbî, bunların konum kategorisine dâhil olduklarını söylemektedir. Seyrelme anında cismin parçalarının birbirinden uzaklaşıp araya başka cisimler girmesinin ya da yoğunlaşması durumunda parçaların konumlarının yakınlaşmasının konum kategorisinde olduğundan bahseden Fârâbî’nin bununla parçaların pozisyonlarını mı yoksa seyrelme ve yoğunlaşma hareketinin kendisini mi kastettiği açık değildir.[138] Fârâbî’nin bu ifadelerine katılmakla birlikte İbn-i Sînâ, cismin miktarının değişmesi anlamındaki seyrelme ve yoğunlaşmanın nitelikte harekete dâhil olduğuna işaret etmektedir.[139] Sonuç olarak İbn Rüşd’ün tanıklığının da gösterdiği üzere göklerin hareketinin ya da döngüsel hareketin konum kategorisinde gerçekleştiğine dair Fârâbî’nin eserlerinde bir işaret bulmak mümkün değildir.[140]

Biraz daha öncesine gidildiğinde âlemin sonlu olduğu, âlemin dışında boşluk ve doluluk olmadığı şeklindeki bazı Aristocu kabulleri devam ettiren Kindî (ö. 252/866)’nin Kitâbü’l-Cevâhiri’l-hamse eserinde konuyla ilgili daha önceki şarihlerde rastlanmayan bir ifade vardır. Kindî, burada Aristo’nun değişimin dört kategoride geçtiği fikrini farklı formlarla tekrarlar. Yer değiştirme hareketinin bir kısmı olarak belirlediği dairevî hareketle ilgili olarak ise şunu belirtir:

“Yer değiştirme hareketi ise dairesel ve doğrusal olmak üzere ikiye ayrılır. Dairesel hareket de ikiye ayrılır. Çünkü dairesel hareket, hareket edenin yerinin değil, parçalarının sürekli olarak yerinin değişmesidir ve hareket eden yerini değiştirmeksizin merkez olan orta bir nokta etrafında hareket eder. Tabîi varlıklardan feleğin, arazî varlıklardan değirmen taşının, yine okçu ve zanaatkârın sanatlarındaki hareketleri böyledir.”[141]

Kindî’nin burada yer değiştirme altında saydığı halde yer değiştirmediğini belirttiği hareketi, “yerinin değil parçalarının sürekli olarak yerinin değişmesi” şeklinde yeniden bir tanımlama teşebbüsü gözden kaçmamaktadır. Diğer yandan Kindî dairesel hareketle ilgili problemin sadece mekânı olmayan en uzak feleğin hareketi ile ilgili olmadığını, dairesel hareket ile doğrusal hareket arasında

mekânlı cisimler düzleminde de farklılıklar nedeniyle yeni bir tahlil gerektireceğini görmüş olmalıdır. Nitekim onun çabasının sadece en uzak felekle ilgili değil, değirmen örneğinde görüldüğü gibi her türlü yer değiştirmeyen dairesel hareketi tanımlama çabası olduğu fark edilecektir. Dairesel hareketin bu yeni tanımı özellikle konum kategorisinin "Bir şeye a) parçalarının birbirine nispetleri ve b) parçalarının kendisinin dışındaki durumlara nispeti sebebiyle arız olan bir yapıdır"[142] şeklindeki tanımından alınmıştır. Nitekim İbn-i Sînâ da konum kategorisinin "bütün" ve "tamam" için parçaları ile parçaların yönleri arasındaki nispet için söz konusu olduğunu belirtecektir. Fakat ne olursa olsun Kindî feleklerin yer değiştirmeyen dâiresel hareketini, çelişik bir şekilde mekân kategorisinde sayıp tanımını konum kategorisinden devşirmekte ancak konum kategorisinde hareket ifadesini kullanmamaktadır.

Konum kategorisinde hareket anlayışına doğru giden yolda Kindî'den sonra bir katkı da Yahya b. Adiy'in konuyla ilgili ifadelerinde bulunabilir. Yahya b. Adiy (ö. 364/974), Themistius'un yukarıda geçen çözümüne Yahya en-Nahvî'nin itirazlarından sonra şunları kaydeder:

"En dış feleğin hareketi, onun karşısında bütünün parçalarının paralelliklerinin değişimi sebebiyle ancak diğer mekânsal hareketlere benzetilerek (teşbîhen) mekânsal diye isimlendirilebilir."[143]

Burada İbn Adiy tıpkı Kindî gibi parçaların pozisyonlarının değişimini dikkate almakta fakat bu hareketi mekân kategorisinden çıkararak sadece mekân kategorisine benzetilmek suretiyle söylenebileceğini belirtmektedir. Metnin sonraki cümlesinde İbn Adiy, Aristo'nun sabit yıldızlar feleğinin yerini "mekân" değil de Satürn feleğince "sınırlanmış" diye isimlendirdiğini iddia ederek Themistius'a ait çözümü Aristo'nun zannedip Aristo'daki mekânın dıştan kuşatanın sınırı olduğu düşüncesini unutmuş gözükse de İbn Adiy'in benzetme ifadesi ufuk açıcı olmuştur. Zira İbn Adiy, Kindî'nin mekân kategorisinde sayıp konum kategorisinin tanımıyla tanımladığı hareketi, mekân kategorisinin dışına çıkararak feleğin hareketi ile mekân kategorisi arasındaki ilişkiyi benzetme düzeyine indirmiştir.

Bu durumda mekân kategorisine ait olmayan, parçaların birbirlerine ve kendisi dışındaki şeylere nispetiyle tanımlanan hareket hangi kategoride gerçekleşmektedir? İbn Adiy bu konuda bir şey söylememektedir. İbn-i Sînâ öncesinde Aristo'nun fiziğine şerh yazan İslam dönemi diğer filozofları Metta b. Yunus (ö. 328/940), Ebü'l-Ferec b. et-Tayyib (ö. 435/1044) ve İbnü's-Semh (ö. 418/1027)'in şerhlerinde de bu konuda bir bilgi bulunmamaktadır. Bunun dışında Arapçası kaybolmuş olan Fârâbî'nin Fizik'e yaptığı şerh ya da talikin[144] bu konuda söyledikleri aşağıda geleceği üzere kısmen İbn Rüşd tarafından aktarılmış olup onun bu şerhte Aristocu anlamda göklerin arazi olarak bir mekânda olduğunu belirttiğini biliyoruz. Kaynaklarda Ebû Ahmed b. Kernîb'in Aristo'nun Fizik'inin birinci ve dördüncü kitaplarına, Sabit b. Kurrâ (ö. 288/901)'nın ve Ebu'l-Ferec Kudâme (ö. 320/932)'nin Fizik'in birinci kitabının bir kısmına yazılmış şerhleri ile İbnü'l-Heysem (ö. 432/1040?)'in Fizik kitabına yazılmış telhisinin –ki bunların fizikî varlıklarını henüz bilmiyoruz-[145] İbn-i Sînâ'ya etkilerinin olmadığı varsayılabilir. Zira hem Fizik'in birinci kitabının

konuyla ilgisi yoktur, hem İbn-i Sînâ'nın kendisi Râzî'nin söylediği gibi imâ etmemekte, aşağıda geleceği üzere açık açık meseleyi ilk defa kendisinin çözdüğünü söylemektedir. Şu halde konum kategorisinde hareket ifadesi ve tanımı, ne Râzî'nin söylediği gibi Fârâbî'ye aittir –'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'nin olmadığının ispatının kabulü kaydıyla-, ne de Kindî ve İbn Adiy'in bu tür bir isimlendirmesi söz konusudur. Ancak bu müelliflerin konuyla ilgili açıklamalarının İbn-i Sînâ'nın fikirlerini hazırlama noktasında önemli bir etki görmüş oldukları söylenebilir.

İbn-i Sînâ: Konum Kategorisinde Hareket ve Dairesel Hareketin Açıklanması

Aristo'nun Fizik kitabının Arapçaya farklı çevirileri vardır. Fizik kitabının şerhlerinden ise İskender el-Afrodisî'nin, Themistius'un, Yahya en-Nahvî'nin ve Porphyrios (ö. 305)'un şerhleri Arapçaya çevrilmişti.[146] Bunun dışında Eudemos, Theophrastus ve Galen (ö. 216)'nin de yorumlarını içeren Simplicius'un şerhi ise İslam dünyasında bilinmiyordu, ancak söz konusu müelliflerin çeşitli görüşlerine farklı müstakil risalelerden ve Arapçaya ulaşan şerhlerden kaynaklanan bilgilerle İbn-i Sînâ'da bazı atıflar bulmak mümkündür.[147] İslam döneminde yapılan şerhlerin konuyla ilgili içerdiği veriler yukarıda değerlendirilmişti. İbn-i Sînâ'nın hangi fizik şerhlerini kullandığı tam olarak tespit edilmemişse de onun Yahya en-Nahvî'nin şerhini kullandığını[148] ve Themistius'un Paraphraise'i ve yine büyük bir ihtimalle İskender'in kısmen çevrilen Fizik şerhinden yararlandığı bilindiğinden[149] en azından bu şerhler üzerinden tartışmayı bildiği kesindir. Zaten İbn-i Sînâ konum kategorisinde hareket fikrini kendisinden önce kimsenin zikretmediğini, ilk defa kendisinin bulduğunu işaret ederek tartışmanın tarihini bildiğini ifade etmiş olmaktadır.

İbn-i Sînâ'nın konuyu ilk olarak es-Semâü't-tabiî'ye yazdığı şerhte tartıştığı söylenebilir. Zira feleklerin hareketiyle yoğun ilgilendiği eserlerinden biri olan el-Mebde ve'l-me'âd'da ilgili şerhe atıf yapmaktadır. Ne yazık ki şerh daha İbn-i Sînâ hayattayken kaybolduğundan ne konuyla ilgili onun kaynaklarını, ne de çözümünün gelişim aşamalarını bilemiyoruz. Ancak en uzak feleğin hatta bütün feleklerin konum kategorisinde hareket düşüncesi el-Mebde'de her yönüyle tamamlanmış bir düşüncedir. Ancak bunun hareketin gerekleriyle ilgili teorik ispatları daha sonra eş-Şifâ'da, kısmen de en-Necât ve el-İşârât'ta verilmiştir. Şimdi konumsal hareketin İbn-i Sînâ'daki gelişimine ve teorik tartışmalarına daha yakından bakabiliriz.

İbn-i Sînâ, Aristo'yu takiben hareketle bağlantılı altı şey üzerinde durur. a) hareketli nesne (mâ lehu/müteharrik), b) hareket ettiren neden (mâ bihi/muharrik), c) hareketin içinde gerçekleştiği (mâ fîhi), d) hareket olan hareketin başlangıç noktası (mâ minhu), e) hareketin bitiş noktası (mâ ileyhi), f) miktar ya da zaman.[150]

İmdi, eğer İbn-i Sînâ konum kategorisinde hareketi ispat etmek istiyorsa hareketle ilgili bu şeylerin ilgili harekette gerçekleşip gerçekleşmediğini test etmek zorundadır. Hareketli nesne, hareket ettiren ve zamanın konumuzla ilgisi genel bir ilişki olduğundan tartışmaya gerek yoktur. Dairesel hareketin mekân

kategorisinde değil de konum kategorisinde ele alınması ise (c), (d), ve (e) şıkları ile ilgilidir. Bu problemleri tarihsel problem sırasına göre yani önce (e) şıkkını, sonra da (c) ve (d) şıklarını birlikte incelemek uygun olacaktır. Zira İbn-i Sînâ'nın konumsal hareketi açıklamak için değiştirdiği parametreler de bunlardır.

Theoprastus gibi bütün kategorilerde hareketi kabul eden uç yaklaşımlar bir yana bırakılırsa İbn-i Sînâ öncesinde değişimin kendisinde gerçekleştiği cevher, nitelik, nicelik, yer kategorileri kabul edilmiş; cevherdeki değişimin oluş bozuluş olduğu, hareketin ise diğer üç kategoride gerçekleştiği genel olarak kabul görmüştü. Dolayısıyla her türlü dairesel hareket de yer kategorisinde değerlendirilmişti. Tartışılan problem ise mekân kategorisiyle bağlantılı olarak en uzak feleğin mekânsızlığı ile mekânsal hareketi arasındaki çelişkiyi çözmeye odaklanmıştı. İbn-i Sînâ hareketin yukarıda sayılan gereklerinden (e) parametresine yeni bir ek yaparak sorunu çözmek istemiştir.

İbn-i Sînâ'ya göre değişimin gerçekleştiği kategoriler Aristo ve şârihlerinde olduğu gibi dört değil, beş tanedir. Cevher kategorisindeki değişim defaten olduğu için bu değişim hareket değil, oluş bozuluştur (el-kevn ve'l-fesâd). Böylece hareketin içinde gerçekleştiği (mâ fîhi) kategoriler, nitelik, nicelik, mekân kategorileri ve bu üçüne İbn-i Sînâ tarafından ilk defa ilave edilen konum kategorisidir. el-Mebde ve'l-meâd'da İbn-i Sînâ "feleklerin hareketinin konumsal hareket oluğu mekânsal hareket olmadığı hakkında" başlığı altında konuyla ilgili müstakil bir fasıl vardır. İbn-i Sînâ burada göksel hareketleri ikiye ayırarak konuyu inceler. a) Gök cisminin kendi dışındaki bir merkez etrafında dönmesi. Bu tür bir hareket bir başlangıç noktasından bir varış noktasına doğru mesafe kat etmeyi gerektirdiğinden mekânların değişimini dolayısıyla mekânsal hareketi gerektirmektedir. b) Gök cisminin kendindeki bir merkez etrafında dönmesi ise bir mesafe kat etmeyi ya da gök cisminin mekânının değişmesini gerektirmemektedir. O halde bu tür bir hareket konumsal hareket olmalıdır.

Bir gökcisminin kendindeki bir merkez etrafında dönmesi neden mekânsal bir hareket değildir? Çünkü nerede sorusuyla bilinen bu kategori bir şeyin mekânına nispetidir. Yerde gerçekleşen hareket de cismin mekânına nispetinin değişmesidir. Bir gök cisminin kendi etrafında dönerek hareket etmesi en uzak felek örneğinde olduğu gibi mümkündür. En uzak feleğin mekânı olmadığına göre onun hareketi nasıl mekân kategorisinde gerçekleşebilir? Mekânı olsa bile kendindeki bir merkez etrafında dönen bir şeyin mekânından ayrılması mümkün değildir. O halde kendindeki bir merkez etrafında dönen bir cismin hareketi konumsal olarak kabul edilmelidir. Çünkü bu tür bir harekete sahip cisim mekânı olsa bile yine de yerinden ve mekânından ayrılıp onu değiştirmez. Fakat bir mekâna sahip ise parçalarının mekândaki birbirlerine göre konumları değişir. En uzak felek örneğinde olduğu gibi bir mekânı yoksa o zaman da parçalarının yönü değişir, yani parçalarının mekânı olmadığı için mekâna değil, yönlere nispeti değişir. O halde bu tür bir harekette değişen yer değil, parçaların birbirlerine karşı nispetleri ya da yönleridir. Bir cismin parçalarının birbirlerine nispeti veya parçaların mekânlarına olan nispeti mantıkta konum olarak açıklandığına göre bu da konumsal hareket olarak adlandırılmalıdır.[151] Yaklaşık bin yıldır çözülemeyen sorunu tahfif edercesine İbn-i Sînâ "işte mesele, işte çözüm"

demekte ve şunları eklemektedir:

“Şu var ki öncekiler bunu [yani konum kategorisinde hareketin gerçekleşebileceğini] zikretmemişlerdir. Filozof [Aristo] es-Semaü’t-tabiî’de hareketin kendisinde gerçekleştiği kategorileri sayarken konum kategorisiyle ilgili bir şey söylememiştir. İlgilenip üzerinde düşündüğüm bu görüşte, bu hareketin mekânsal değil konumsal olduğu sadece benim aklıma gelmiştir.”[152]

Göklerin konumuyla ilgili makalesinde McGinnis, İbn-i Sînâ’nın İskender el-Afrodisî’nin ektiğini hasat ettiğini söyler. İbn-i Sînâ ise esasen konum kategorisinde hareketi Aristo’nun dışlamadığını söyleyerek Aristo’nun durumundan hareket ettiğini işaret etmektedir. Aristo ve şarihlerde sadece mekânı olmaması itibariyle en uzak feleğin hareketiyle ilgili olarak tartışılan konu, Kindî’nin örneklerinde görüldüğü üzere bütün dairesel hareketlere teşmil edilmişti. el-Mebde’de, en-Necât’ta ve el-Hidâye’de sorunu asla en uzak feleğin hareketine indirgemeyen İbn-i Sînâ problemin, “en uzak feleğin mekânı olmadığına göre hareketi nasıl olacaktır?” bağlamından daha geniş bir çerçevede ele alınması gerektiğini fark etmiştir. Nitekim onun çabası en dış feleğin ya da iç feleklerin de dâhil olduğu bütün dairesel hareketlerin açıklanabilmesi bağlamında “kendindeki bir merkez etrafında dönen mekânlı ya da mekânsız bir cismin dairesel hareketinin keyfiyetini” tartışmak yönündedir.

İbn-i Sînâ’ya göre bütünsel yapısıyla mekândan ayrılmaksızın parçalarının birbirlerine nispeti ya da parçaların yönlere nispeti değişen bir şeyin hareketi, mekânına nispetle değil konumuna nispetledir. Çünkü burada mekân ya yoktur ya da cisim bütünsel yapısıyla mekânını terk etmemektedir. Fakat bu, her konumsal hareket içinde olanın konumsal hareketi süresince mekânını da asla değiştirmediği anlamına gelmemelidir. Nitekim nicelik olarak başkalaşan bir şeyin mekânının değişmesi nasıl imkânsız değilse konumsal hareket içinde olanın da mekânı değişebilir. İbn-i Sînâ buna örnek vermemektedir ancak bugün bildiğimiz şekliyle örneğin dünya ya da ay, hem kendi etrafında dönerek konumsal hareketini yapmakta hem de kendisinin dışındaki bir merkez etrafından dönerek mekânsal olarak hareket etmektedir. Kindî buna kendi etrafında dönen bir tekerin hem dairesel hem doğrusal hareketini örnek olarak vermişti. En uzak felek ise mekânı olmadığı halde parçalarının yönlerinin birbirine nispetle mekânlarının ya da yönlerinin değişmesiyle konumsal hareket içindedir.[153]

İbn-i Sînâ en uzak feleğin mekân problemiyle ilgili daha önce Rodoslu Eudemous’un parçaların mekânda hareketli olduğu için feleğin bütününün de mekânda hareketli olduğu ve onun hareketinin mekânsal olduğunun söylenebileceği çözümünü ise yetersiz görmektedir. İbn-i Sînâ parçanın mekânının bütünün mekânının parçası olmadığını, ancak bütünün mekânının parçasının parçasının mekânı olabileceğini belirtir. Diğer yandan bütünün hakikati, parçanın bütününün hakikatinden başkadır. Dolayısıyla parçanın bütünü için sabit olan mekânlı hükmü, bütünün de mekânlı olduğu hükmünü vermeyi gerektirmez. Kum örneğinde olduğu gibi bir şeyin bilfiil birçok parçaya sahip olması, parçalarının başka bir mekâna mekânsal hareketlerinin mümkün olması ve buna rağmen bütünün mekânının değişmemesi gibi birçok örnek

bulunabilir. Başka bir örnek şudur: Bütünden (10 sayısı) önce her bir parça (1 sayısı), bütünün (10 sayısı) bir parçasıdır, bütün (10 sayısı) ise parça (1 sayısı) değildir.[154]

İbn-i Sînâ'ya göre konumsal hareketi olumsuzlama bağlamında yapılabilecek itirazlardan biri de mekânda hareketin, hareketlinin mekândan ayrılması değil de mekândan ayrılmasa bile mekânda iken hareketli olması anlamına geldiğinin söylenmesidir. Fakat İbn-i Sînâ bu itirazın değişim ile hareketi aynı anlamda kullandığını oysa bu ikisi arasında sadece ad ortaklığı olduğunu, itirazcı açısından hal değişimi (istihâle) yer değişimi (intikal) arasında bir fark kalmayacağını belirtir. Zaten söz konusu tartışma "hareket edenin hangi mekânda bulunduğu" değil, "hareketin hangi kategoride" olduğudur.[155]

Konumsal hareketin başlangıç noktası diyebileceğimiz (c) kendisinden (mâ minhu) ve bitiş gaye noktası olan (d) kendisine doğru (mâ ileyhi) noktaları ile ilgili tartışma ise zıtlıklar barındırmayanın hareket edip edemeyeceğiyle ilgilidir. Ya da başka bir ifadeyle dairesel harekette bütünün A noktasından hareket edip x mesafesini aşıp B noktasına varması söz konusu olmadığına göre üstelik zamansal olarak feleklerin hareketi ezelî ve ebedî olduğuna göre hem mekânsal hem zamansal olarak hareketin başlangıç ve bitiş noktasının nasıl tespit edileceğidir. Diğer taraftan feleklerin basit bir cirm olduğu göz önüne alındığında kendisinde bilfiil bir noktanın bulunmaması da dairesel hareket için ayrı bir sorun oluşturmayacak mıdır?

İbn-i Sînâ feleklerin hareketindeki "kendisinden" "kendisine doğru" olan noktaların zıtlığıyla ilgili sorunu çözmek için hem hareketin tanımını tekrar ele almış hem de noktaların tespitinde varsayımı öne çıkarmıştır. İbn-i Sînâ Aristo'nun hareketi bilkuvve halinde olan şey yönünden nesnenin gerçekleşmesi (fiil ve kemal= entelekheia) olarak tanımadığını belirtir. Daha sonraki şarihler bu kavram etrafında geliştirdikleri çeşitli yorumlarla hareketin başlangıç ve bitiş noktası arasındaki bir noktada ya da noktalarda olmasının ilk yetkinlik, hareketin sonunda ulaştığı tahakkuk ve mükemmelliği ise ikinci yetkinlik olarak yorumlamışlardır. İbn-i Sînâ da hareketi nesnenin bilkuvveliği yönünden bilkuvveliğin ilk yetkinliği olarak tanımlamasına rağmen o Yunanlı şarihlerin ara noktada ya da noktalardaki bilfiillik şeklindeki anlayışından farklı olarak başlangıç ve son sınırları arasında belli bir noktada bulunan ama o noktada da durmayıp devam eden bilfiillik olarak belirtmiştir.[156] Bu feleklerin zıtlık barındırmayan durumlarında harekete imkân veren bir teori olacaktır. Çünkü hareketin gerçekleştiği "kendisinden" "kendisine doğru" noktaları İbn-i Sînâ'ya göre her zaman zıtlık barındırmak zorunda değildir. Bu noktalar; (a) iki zıt, (b) iki zıt arasındaki farklı noktalar, (c) zıtla ilişkili durumlar, (d) bir araya gelme imkânı vermeyen karşıt (mütekabil) durumlar şeklinde olabilirler. Buna göre feleklerin hareketinde "kendisinden" "kendisine doğru" arasında bir zıtlık ve bilfiil bir sınır söz konusu değilse de bu noktaların bilfiil olduğu varsayılır ve bunlar bir araya gelmeleri mümkün olmayan mütekabiller olarak harekete imkân verir.[157]

İbn-i Sînâ bu açıklamalara yöneltilebilecek bir soruyu gündeme getirerek konuyu daha özel olarak feleklerle ilgili bağlama taşır. Soru kısaca şöyle ifade

edilebilir. İbn-i Sînâ'nın anlattığı bu hareket teorisinde sınırlar bilfiil değil bilkuvve mevcut iseler, belli bir başlangıç ve belli bir sondan bahsedilemez. Bu durumda başlangıcın hareketin "kendisinden", son da hareketin "kendisine doğru" anlamına gelmediği feleklerde hareket nasıl gerçekleşecektir? İbn-i Sînâ'nın buna cevabı son ve başlangıcın hareket için (a) fiil ve (b) kuvve olabileceğidir. Feleklerin hareketini açıklayacak olan kuvve ise (bi) fiile yakın kuvve ve (bii) fiile uzak kuvve olarak ele alınabilir. Buna göre ABC üzerinde hareket eden felek, A noktasından/zamanından C noktasına/zamanına doğru hareketinde B nokta/zamanında bulunduğu sırada fiile yakın kuvve durumundadır. Bu ara nokta/zaman sadece varsayımsal olarak fiilidir, zira hareket burada durmamakta, B noktasına/zamanına doğru hareket etmeye devam etmektedir. İşte hareketin B nokta/zamanına göre durumu da fiile uzak kuvve durumudur. Buna göre feleğin hareketi kişinin, belli bir topluluğun, örf-i hassın ya da tüm insanların uzlaşımsal olarak tayin ettiği varsayımsal zamandan farklı bir âna ya da aynı âna doğru olur. Böylece başlangıcın tayin edildiği bu farazî ân ya da nokta, feleğin konumsal hareketi için "kendisinden" olduğu başlangıç, belli bir zaman sonra vardığı aynı nokta ya da farklı bir ân ise "kendisine doğru" olan son olarak alınır. Özetle feleğin başlangıç ve son ânı ya da noktası varsayımsal olarak alınabilir ve İbn-i Sînâ hareket için başlangıç ya da sonun bilfiil olması değil fiile yakın bilkuvve olması ya da varsayılmasının mümkün olduğunu belirtir. Böylece dairesel bir cisimde hareketin kendisinden olduğu varsayılan başlangıç noktası aynıyla hareketin kendisine doğru olduğu son noktadır. Başlangıç ve son, tek bir nokta için söylenebilir. Fakat bu durumda tek bir nokta tek bir ânda hareketin başlangıcı ve sonu olamaz. O halde bizzat tek olan nokta, iki farklı itibara göre başlangıç ve son noktası olmuştur. Bu durumda dairesel hareketin varlığı için başlangıç ve son noktası görevi görecek bilfiil bir noktanın olması da şart değildir. Zira bilfiil bir nokta bir kesmeyle, bir temasla, bir denklikle veya bir varsayımla olabileceğinden bütün bunların hiçbiri felek basit olduğundan mümkün değildir. Öyleyse dairesel harekette bilfiil bir nokta değil, bu noktanın yukarıda belirtildiği şekliyle fiile yakın bilkuvve olması yeterlidir.[158]

İbn-i Sînâ, muhtemelen felekte bulunabilecek karşıtlıkların konumsal hareket için yeterli olmayabileceğini düşünenler için başka bir açıklama girişiminde de bulunur. "Konum (kategorisinde) zıtlık olmadığı için onda kesinlikle hareketin bulunmadığı"nı söyleyenlere karşı İbn-i Sînâ, konum kategorisinde hareketin olması için zıtlığa ihtiyaç olmadığını yine de oturanın aşama aşama ayakta olmaya doğru hareketinin konumda düşünülerek konum kategorisinde de zıtlık bulunmasının uzak görülmemesi gerektiğini belirtir.[159] Nitekim İbn-i Sînâ et-Ta'likât'ta daha açık bir şekilde konum kategorisinde de zıtlık bulunduğunu belirtir. Buna göre tabiat tek olmasına rağmen baş ve gövde arasında üstte olmak ya da altta olmak şeklindeki farklılık bir tezat farklılığıdır. Böylece aşağıda olan yukarı, sonra yukarıda olan aşağı hale gelerek tezat gerçekleşir. Mekân değişmese de konum değiştiğinde paraleller, dengeler ve konumun sahip olduğu bütün nispetler değişir.[160]

Sonuç olarak İbn-i Sînâ, a) harekette hareketin uçları arasında gerçek zıtlığın

şart olmadığı, b) üst ve alt arasında veya ayakta olmak ve oturmak arasındaki değişimin defaten değil tedricî bir süreç olarak gerçekleştiğinin kabul edilebileceği, c) harekette mekânı terk etmenin şart olmadığı, parçaların birbirlerine göre konumlarının değişimin de bir hareket sayılabileceği, e) hareketin başlangıç ve bitiş noktalarının varsayıma dayanabileceği gibi yeni teorik gerekçelerle konumsal hareketi kabul etmektedir. İbn-i Sînâ, en uzak feleğin hareketini mekân kategorisindeki hareketle açıklamakta yetersiz kalan tartışmalardan sonra Aristo'nun mekân anlayışına bağlı kalmakta ancak konum kategorisinde de hareket olduğunu kabul ederek en uzak feleğin hareketine sistem içinde tutarlı bir açıklama getirebilmektedir. Fakat bunun ötesinde İbn-i Sînâ sorunun sadece en uzak feleğin hareketiyle sınırlı olmadığını görmüş ve geliştirdiği konum kategorisinde hareket teorisini el-Mebde'de belirttiği üzere diğer feleklere ve bütün dairesel hareketlere uygulamıştır. Böylece dairesel ve doğrusal hareket arasında kesin ayrım koyan İbn-i Sînâ'nın dairesel olan feleğin, değirmenin, dönme dolabın ya da topacın hareketine yeni bir açıklama getirmiştir.

İbn-i Sînâ'dan Sonra

İbn-i Sînâ'dan sonra konumsal hareketle ilgili dört temel yönelimden söz etmek mümkündür. (a) Bunlardan biri İslam coğrafyasının batısında göklerin mekânı ve hareketi konusunda Aristo'nun aslî düşüncesine dönmeyi teklif eden Aristo'nun Fizik kitabının şarihleri İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün yönelimidir.[161] (b) İkincisi mütekellimlerin de dâhil olduğu doğudaki İbn-i Sînâ takipçilerinin konumsal hareketle ilgili sadece açıklayıcı yönelimleridir. (c) Üçüncüsü Hidâyetü'l-hikme şerhinde Meybûdî'nin dört kategori dışındaki kategorilerde de hareket olduğuna dair iddiasıdır. (d) Dördüncüsü ise Kutbuddin-i Şirâzî (ö. 710/1311)'nin göklerin hareketi problemiyle ilgili mekânın yeniden tanımlanması gerektiği teklifidir.

(a) İbn-i Sînâ'nın hareketle ilgili tasarruflarının İbn Bâcce'nin şerhinde bir yansımasını göremiyoruz. İbn Bâcce hareketin tanımı, gerçekleştiği kategoriler ve harekette bulunması gereken şartlar konusunda Aristo şarihlerinin çabalarından ve İbn-i Sînâcı hareket tanımından, hareketin konum kategorisinde gerçekleşebileceğinden ve zıtlık dışındaki karşıtlıkların da harekete imkân verdiği gibi önermelerden habersizce Aristocu pozisyonu tekrarlar. Ona göre konum kategorisinde zıtlık bulunmadığı için hareket yoktur. Hareket sebebiyle konumda gerçekleşen değişmeler de mekân kategorisinde hareket olarak sayılmalıdır.[162]

İbn Rüşd, İbn Bâcce'yi kısmen tekrar etmekle beraber Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın önerileri doğrultusunda Aristo'nun görüşlerini tekrar ele alır. İbn Rüşd, orta ve büyük şerhte hareketin nicelik, nitelik ve yer kategorisinde gerçekleştiğini belirtir.[163] Onun konuyla ilgili görüşlerinin detayı es-Semâü't-tabiî kitabında bulunur. Burada Aristo'nun göklerin arazî olarak bir mekânda olduğu ifadesiyle ilgili yorumları Fârâbî'nin bugün kaybolmuş fizik şerhinden ve İbn Bâcce'nin şerhinden aktarır. Nakline göre Themistius'un görüşüne yakın bir şekilde Fârâbî, kürevî olan âlemin mekânının onun içbükeyi olduğunu yani mekânı çevresinde hareket ettiği sakin cismin sınırı olduğunu, kürevi olması nedeniyle kuşatılan

değil kuşatan olduğunu belirtmiştir. Döngüsel hareket eden cismin, etrafında döndüğü, kendisinin parçası olmayan ama ondan ayrı ve onunla bir temas doğrultusunda karşılaşan sakin bir cisme ihtiyacı vardır. Zira doğal küre olması bakımından etrafında döneceği bir merkeze ihtiyaç duyar. Küre olan cisim içbükeyiyle bir mekândadır ve onun mekânı etrafında döndüğü sakin cismin sınırıdır. İbn Bâcce ise kürenin bir mekânda bizzat bulunduğunu belirtmekte ise de bu kuşatan ve kuşatılanın tek bir mekânda bulunmasını gerektirir. İbn Rüşd'e göre Fârâbî'nin Aristo yorumu İbn Bâcce'nin yorumundan daha açık ise de en doğrusu şudur:

Kendi merkezini kuşatan küre, arazî olarak bir mekândadır. Bununla şunu kast ediyorum: Kürenin merkezi bizzat bir mekândadır. Bizzat bir mekânda olması açısından o, kuşatılandır, yoksa kuşatan değildir. Kuşatan kuşatılanın karşıtıdır. O zaman gök örneğinde olduğu gibi kendisini kuşatan bir şeyin olmadığı her cisim, bizzat bir mekânda olamaz. O ancak bir mekânda olan şey etrafında -ki o merkezdir- döndüğü cihetten bir mekândadır. Kuşatılanda olması açısından bil-arazdır. İşte Aristo'nun "göksel cisim bir mekânda ancak arazî olarak bulunur" sözünün anlamı budur.[164]

Bu görüşler Farabî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün şerhlerinin Aristo'nun fikri etrafında geliştiğini gösterir. İbn-i Sînâ'nın dairesel hareketin bir mekânda değil de konumda gerçekleştiği fikri ise İbn Rüşd tarafından bir sapma olarak değerlendirilmiştir. İbn Rüşd şöyle demektedir:

"İbn-i Sînâ'nın döngüsel hareketin asla bir mekânda olmadığı, ancak konumda olduğu görüşüne gelince ben anlamadım ki ve tahmin edemiyorum ki acaba o bununla cismin bir konumdan başka bir konuma bütünüyle mekânı değişmeden intikal ettiğini mi kast ediyor? Eğer kast ettiği buysa bu, doğrudur. Eğer bununla cismin hareketinin konum kategorisinin kendisinde gerçekleştiğini kast ediyorsa bu doğru değildir. Zira aşağıda açıklayacağız ki konum kategorisinde kesinlikle hareket yoktur."[165]

Konum kategorisinde hareketin gerçekleşmeyeceği Aristo'dan beri onda zıtların olmadığı ile açıklanmıştı. İbn-i Sînâ konum kategorisinde zıtlar olmasa da diğer karşıtlardan herhangi birinin bulunabileceğini ve dahası konumda zıtların bulunduğunun da kabul edilebileceğini belirtmişti. İbn Rüşd karşıtları tek tek ele alarak hangi tür karşıtlığın hareketi mümkün kılacağını araştırır. Buna göre karşıtlar (mütekabil) (i) icab ve selb karşıtlığı, (ii) adem ve meleke karşıtlığı (iii) görelilerin karşıtlığı (iv) zıtların karşıtlığı şeklinde olabilir. İcab ve selb karşıtlığı cevherin varagelişi ve yoğagidişi şeklinde olup yukarıda geçtiği üzere bu değişim olmakla birlikte hareket değildir. Hareket, bilkuvve olanın bilkuvveliği açısından kemali olunca ve bu tedrici olarak belli bir süreci işaret ettiğine göre âdem-meleke karşıtlığında da görelilerin karşıtlığında da belli bir zamandan bahsetmek mümkün değildir. O zaman geriye zıtların karşıtlığı kalmaktadır. Zıtlar da iki sınıftır. Birincisi çift ve tek gibi, sağlık ve hastalık gibi ikisi arasında orta derecelerin olmadığı zıtlardır. Bu tür zıtlarda zamanı ve ara geçişleri mümkün kılacak ortalar bulunmadığı için hareket yoktur. O halde sadece geriye orta dereceleri barındıran zıtlarda hareketin gerçekleştiği kabul edilmelidir. Bu zıtlar da ancak yerde, nicelik ve niteliktedir. O halde konum kategorisinde hareketten

bahsetmek mümkün değildir.[166]

(b) İbn-i Sînâ'nın doğudaki takipçilerinden örneğin Behmenyâr (ö. 458/1066), et-Tahsîl'de tartışmanın arka planından habersiz görünmektedir. O sadece eş-Şifâ ve en-Necât'ta yer alan konumsal hareketle ilgili ifadeleri nakledip bu hareketi feleklerle ve mekânı değişmediği halde kendi etrafında dönen cisimlerle ilgili olduğunu belirtmektedir.[167] Sâvî (ö. 540/1145),[168] Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) ,[169] Tûsî (ö. 672/1274),[170] İbn Kemmûne (ö. 676/1277),[171] Molla Sadra (ö. 1050/1641)[172] gibi müellifler konumsal hareketi, dolap ya da değirmen gibi bir merkez etrafında dönen hareketlerle ilgili olarak nakletmekle yetinmektedirler. İbn-i Sînâ şârihleri Râzî'nin ve Tûsî'nin İşârât şerhlerinde konuyla ilgili açıklamaları da tartışmanın tarihi geçmişine bir atıf olmaksızın İbn-i Sînâ'ya dayanmaktadır. Yazarı belli olmayan en-Nüket ve'l-fevâid adlı bir başka İbn-i Sînâcı metinde de hareketin zatî olarak mezkûr dört kategoride gerçekleştiği belirtilir.[173] Müteahhir dönemdeki birçok kelam ve felsefe metninde de "herkes tarafından bilindiği üzere konum kategorisinde hareket vardır" şeklinde ifadeler vardır. Bu metinlerde konum kategorisinde hareketin takririnden sonra yukarıda Rodoslu Eudemous'un itirazı İbn-i Sînâ veya Râzî'deki formuyla yine oldukça yaygındır.[174] Bunun dışında Îcî (ö. 756/1355), feleğin bilfiil parçaları olmadığı için hareketinin mevhum olduğu düşüncesi ile bütün hareket etmezken parçaların dışardaki varlıklara nispetinin değişiminin nasıl mümkün olduğu gibi daha önce tartışılmış problemleri tekrar gündeme getirmektedir.[175]

(c) Bu yaklaşımlar içerisinde konum kategorisindeki hareketin sadece dairesel harekete hasredilemeyeceğine ilişkin bir tartışmaya atıf yapılabilir. Buna göre Ebherî (663/1264)'ye karşı Kâdî Mîr (909/1503) konumsal hareketin tanımının bir konumdan bir başka konuma tedrici olarak intikal olarak tanımlandığında konumsal hareketin dairesel harekete hasredilemeyeceğini belirtir. Zira ona göre ayakta duran birisi oturduğu zaman dairesel olarak hareket etmemesine rağmen konumsal olarak hareket etmiş olur.[176] Lârî (ö. 979/1572)'nin bu görüşe itiraz etmeyip Ebherî'nin ifadelerinin örnek olduğunu yoksa tarif olmadığını belirten ifadelerine bakılırsa geç dönemde konumsal hareket, feleklerin döngüsel hareketi ve mekân problemi ötesinde sırf konum kategorisiyle ilişkisi bağlamında ele alınmaya başlanmıştır.[177]

Meybûdî'nin açıklamalarındaki daha ilginç nokta onun dört kategori dışındaki diğer kategorilerde de hareketin olduğuna dair iddialarıdır, ancak bu tartışmanın ulaştığı nokta İbn-i Sînâ'nın düşüncesine varmaktadır. Hareketin bütün kategorilerde gerçekleştiğine dair benzer bir pozisyonun daha önce Theophrastus tarafından savunulduğu belirtilmişti. Meybûdî, izafet kategorisinde hareket olduğunu bazı misallerle açıklar. Ona göre bir başka sudan daha sıcak olan bir suyun, nitelik kategorisindeki hareketi sonucunda sıcaklığının düşmesiyle sıcaklığı diğerinden daha zayıf bir noktaya intikal edecektir. Bu da açıkça daha şiddetlilik olan bir izafetten daha zayıflılık olan bir başka izafet türüne doğru tedricî bir intikaldir. Aynı şekilde yer, nicelik ve konum kategorisindeki hareketler de bir tür izafet barındırırlar. Yüksek bir yerden alçak bir yere doğru intikal eden bir yer hareketi yukarı ve aşağı izafetlerini barındırır. Bir şeyin

niceliksel olarak daha büyük olandan daha küçük olana doğru hareketi de bir izafet hareketidir. Benzer durumlar şerefli bir konumdan daha düşük bir konuma hareket bakımından da tasarlanabilir. Meybûdî iyelik kategorisinde harekete ise bir sarığın aşağıya ya da yukarıya doğru hareket ettirildiğinde onu çevreleyen heyetin onun mekândaki hareketine bağlı olarak değişmesini örnek olarak verir. Suyun daha az sıcaklıktan daha fazla sıcaklığa doğru tedrici olarak artması infialde harekete, sıcaklığın artışını kabul eden istidadın artması da fiilde harekete örnek olarak verilir. Zaman kategorisinde hareket ise İbn-i Sînâ tarafından zamanın sürekliliğine binaen bir seneden bir seneye bir aydan öteki aya intikal tedricî değil defaten olduğu için kabul edilmez.[178] Cürcânî, mekânın sürekliliği ile zamanın sürekliliği arasındaki benzerlikten hareketle mekânda hareketin tedrîcî olarak gerçekleştiği gibi zamanda da tedricî olarak hareketin gerçekleşmesinin kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Bu görüşe itiraz olarak zamanın mekâna kıyasını, kıyas maa'l-farık olduğu düşüncesini naklettikten sonra Akkirmânî, Cürcânî'nin görüşünü tercih etmektedir. Kâdî Mîr, hareketin dört kategoriye sınırlanmasının mümkün olmadığını ancak her hareketin bu dört kategoriyle birlikte gerçekleşeceğini belirtmektedir. Lârî ise Kâdî Mîr'in bu görüşünden hareketle hareketin dört kategoride bizzat gerçekleştiğini diğer kategorilerde ise tebaan gerçekleştiğini söylemektedir.[179] Böylece Kâdî Mîr, Lârî ve Akkirmânî'nin bu tartışmaları döngüsel olarak hareket edip nihayetinde İbn-i Sînâ'nın görüşlerine varır ki İbn-i Sînâ da zaten "Hareketin başkası olmadan tek başına vaki olduğu kategorilerin açıklaması" başlığıyla bizzat hareketin gerçekleştiği dört kategoriyi saymıştı.[180]

(d) Konuyla ilgili dikkat çekilmesi gereken açıklamalardan biri, Themistius'un çözümüne dönen Kutbüddin eş-Şirâzî'nin teklifidir. İbn-i Sînâ mekânın yüzey olduğu görüşünü savunanların en güçlü delillerinden biri olarak en uzak feleğin hareketini verdiklerini belirtir. Mekânın yüzey olduğu fikrine (Yahyâ en-Nahvî'nin görüşü) göre en uzak felek bir mekânda hareket ediyorsa ve bu mekân Aristocu anlamda bir mekân değilse problem mekânın yüzey olduğu ileri sürülerek aşılabilir.[181] İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382)'ın nakline göre Şirâzî, benzer bir problemden hareket ederek Aristocu/İbn-i Sînâcı "cismin dış yüzeyine temas eden kuşatan cismin iç yüzeyi" şeklindeki mekân yerine mekânın "mutlak olarak yüzey" şeklinde kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Şirâzî'nin bu iddiası en uzak feleğin hareketi problemine İbn-i Sînâ'nın önerdiği çözümü atlamakta ve klasik Yunan şarihlerine özellikle Themistius'un çözümüne dönmektedir. Nitekim Şirâzî, mekânın neden mutlak olarak satıh olarak ele alınması gerektiğini anlatırken "çünkü en üst felek hareketlidir, dolayısıyla onun sadece kendisinin kuşattığı yüzey olarak tek bir mekânı vardır. Orta feleklerin ise hem kuşatan hem kuşatılan satıhları olarak iki mekânı vardır" demektedir.[182] Şirâzî'nin önerisinin detaylarını, İbn-i Sînâ'nın çözümünü neden terk edip Themistius'un görüşüne dönme ihtiyacı duyduğunu haşiyeden öğrenemesek de özellikle astronomiye dair birçok eser yazan Şirâzî'nin konuyla ilgili düşünceleri üzerinde durulmaya değerdir. Son olarak Devvânî'nin, işrakî bir ilkeyi hareket konusuna dâhil etmek istediğini belirtebiliriz. Devvânî, unsurî maddenin istidadî nitelikte bir hareketi, feleklerin cirmlerinin vazî hareketi ve feleklerin nefislerinin de

işrakî nitelikte bir hareketi olduğunu belirttikten sonra hiyerarşik düzendeki bu hareketlerin birbirleriyle bir bütünlük içinde olduklarını belirtir.[183]

Sonuç

Felsefî anlamda bir problemin ortaya atılması, tartışılması ve kavramsallaştırılması uzun bir süre gerektirir. Kavramın uyumluluk, tutarlılık, yeterlilik ve eleştiri süzgeçlerinden geçmesi, diğer kavramlarla ilişkisinin kurulması, felsefî sistem içinde yerleşmesi, nihayet bir problemi çözmesi için önce adeta bir bulut halinde belirip bilahare billurlaşarak katre haline gelmesi ve eksik tasavvurunun tamamlanması, tanımlanması ve nihayet isminin konulması gerekir ve bu sanıldığı kadar kolay değildir. Nitekim bizim burada incelediğimiz "konum kategorisinde hareket düşüncesi ve bunun kavramsal ifadesi "konumsal hareket" (el-hareketü'l-vaziyye) de onlarca imparatorluk ve devletin kurulup yıkıldığı uzun bir sürede birçok filozofun çabası ve İbn-i Sînâ'nın dehasıyla ancak ortaya çıkabilmiştir.

Göklerin hareketi bağlamında modern dönemde konuya dikkat çeken McGinnis, İbn-i Sînâ'nın göklerin hareketini açıklamak üzere kabul ettiği konumsal hareketi İskender el-Afrodisî'nin ektiğini biçmek şeklinde değerlendirmektedir. Oysa İbn-i Sînâ'nın teklifine gelinceye kadar McGinnis'in gösterdiği kadarıyla Aristo'nun Yunan-Helen şarihleri döneminde ve bizim gösterdiğimiz kadarıyla İslam dünyasında özellikle Kindî, Fârâbî ve İbn Adiy tarafından hazırlayıcı fikirler ileri sürülmüştür. İbn-i Sînâ'ya göre kendi yorumuna izin veren bir başka etken de konum kategorisinde hareketi dışlamayan Aristo'nun kendisidir.

Aristo'nun sınırlı evren, mekân ve hareket telakkileri arasındaki giderilemez çelişki, şarihler tarafından fark edilip işlenmiştir. Sistem içindeki çözüm önerileri yeni çelişkiler ve tutarsızlıklar doğurmuştur. Yayha en-Nahvî ise problemi sistem dışına çıkarak yani Aristo'nun mekân tanımını reddedip boyutlar teorisini kabul ederek çözmek istemiştir. İslam dönemindeki yorumlar ise İbn-i Sînâ'nın çözümüne giden yolu açmıştır. Önce Kindî doğrusal ve dairesel hareketi iki farklı tür olarak kabul etmiş, ardından İbn Adiy Aristo'nun sistemi içindeki esnek noktaları göstermiştir. Fârâbî'nin yukarıda geçen ifadeleri bazı değişimleri konum kategorisiyle ilişkilendirmiştir. Nihayet İbn-i Sînâ Aristo'nun âlem ve mekân tanımına bağlı kalarak hareketin tanımı, hareketteki zıtlık ve hareketin gerçekleştiği kategorilerle ilgili yukarıda zikredilen tasarruflarda bulunarak özelde feleklerin hareketini ve genelde bütün dairesel hareketlere ilişkin yeni bir teori ileri sürmüştür. Bu teori onun doğudaki filozof ve kelamcı takipçileri tarafından tartışmasız kabul edilirken, İbn Bâcce ve İbn Rüşd, Aristo'nun aslî yorumuna dönmeyi önermişlerdir. Şirâzî ise göklerin mekânda hareketinin ortaya çıkardığı sorunu mekân tanımını değiştirerek çözmek istemiştir. Son olarak konunun astronomi teoremlerine dair sebep ve sonuçlarının başka bir araştırmayı gerektirdiğine işaret edebiliriz.

Kaynakça

Akkirmânî, *İklîlü't-terâcîm*, (İstanbul: Daru't-Tıbaati'l-Amire, 1266).

Aristotales, *et-Tabî'at tercümetü İshak b. Huneyn maa şuruhi İbni's-Semh ve'bni

Adiy ve Mettâ b. Yûnus ve Ebi'l-Ferec İbn et-Tayyib, nşr. Abdurrahman Bedevi, 2. bs. (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme, 1984), I.

Aristoteles, *Fizik*, trc. Saffet Babür, 2. bs. (İstanbul: YKY, 2001).

Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, trc. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu, 2013).

Behmenyâr, *et-Tahsîl*, İran Milli Meclis Ktp., nr. 10018.

Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

Benjamin Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place* (Oxford, UK: Clarendon Press, 2002).

Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985).

Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Bedrüddin, (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1908), VI.

Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Hasan Çelebi ve Siyalkûtî haşiyesiyle birlikte, (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1907), VI.

Celaleddin ed-Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkilü'n-nûr, Selâsü Resâil ve bi-zeylihi Risâle-i Heyâkilü'n-nûr*, nşr. Ahmed Tubesrikânî, (Meşhed: Asitân-i Kutsi Radavi Bünyad-i Pijuheşhay-i İslam, 1411), içinde.

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1357), II.

en-Nüket ve'l-fevâid, Süleymaniye Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 1217.

Fârâbî, "Cevâbatün li-mesâil süile 'anhâ", *Risâletân felsefiyyetan*, nşr. Cafer Al-i Yasin (Beyrut: Dârü'l-Menahil, 1987) içinde.

Fârâbî?, *'Uyûnü'l-mesâil*, trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2003) içinde.

Helen S. Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics Place and the Elements*, (New York: Cambridge University Press, 1998).

İbn Bâcce, *Şerhü's-Semâi't-tabii li'l-Aristotales*, nşr. Macid Fahri, 2. bs. (Beyrut: Dârü'n-Nehar li'n-Neşr, 1991).

İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, nşr. Hamid Mer'id el-Kübeysi, (Bağdad: Câmiatu Bağdad, 1982).

İbn Kemmûne, *et-Tenkihât fi şerhi't-Telvîhât*, Tahran Kütübhâne-yi Meclis-i Şûrâ-yi Millî, nr. 1850.

İbn Rüşd, *el-Cevâmi' fi'l-felsefe: kitâbü's-semai't-tabiî*, ed. Josep Puıg; thr. Albertus Zimmermann, Salvator Gomez Nogales. (Madrid: Instituto Hispana-Arabe de Cultura, 1983).

İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, trc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera, 2004).

İbn-i Sînâ, *el-Hidâye li İbn-i Sînâ*, nşr. Muhammed Abduh, 2. bs. (Kahire: Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, 1974).

İbn-i Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık, (Tahran: Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984/1363).

İbn-i Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, 2. bs. (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978), içinde.

İbn-i Sînâ, *et-Ta'lîkât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, 1984).

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 130; Râzî, *el-Mebâhis*, I, 700-701; Isfahânî, *Metâliu'l-enzâr*

‘alâ metn-i Tevâli‘i’l-envâr, (Kahire: Dâru’l-Kütübî, 2008), s. 104; Teftâzânî, *Şerhü’l-Makâsıd*, II.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu’l-Hudûd, Livre Des Definitions*, ed. A.M. Goichon, (De l’Institut Français D’archelogie Orientale Du Caire, 1963).

İbn-i Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, nşr. Macid Fahri, (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.).

İbn-i Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, trc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I.

Jon McGinnis, “Positioning Heaven, The İnfidelty of a Faithful Aristotelian”, *Phronesis*, (2006/51, 2, f2), s.140-161.

Jules Janssens, “İbn-i Sînâ Önemli Bir Bilim Tarihçisi”, *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildiriler II = International Ibn Sina Symposium Papers II*, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş., 2008).

Kadı Mîr, *Şerhu Hidâyeti’l-hikme*, (İstanbul: Daru’t-Tıbaati’l-Amire, 1308).

Keimpe Algra, *Concept of Space in Greek Thought*, (Leiden: Brill, 1994).

Kindî, *Kitâbü’l-Cevâhiri’l-hamse, Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ridde, (Kahire: Darü’l-Fikri’l-Arabî, 1953), içinde, II.

Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Hâşiye ‘alâ Hikmeti’l-‘ayn*, İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, nşr. Muhammed Cân el-Kerîmî, (Kazan: Şerif Can Hasan Can Matbaası, 1319), içinde.

M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), s. 29-67.

Muhammed Atıf Irakî, *el-Felsefetü’t-tabiiyye inde İbn-i Sînâ,* 2. bs. (Kahire: Dârü’l-Ma’rife, 1983).

Muhittin Macit, *İbn-i Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006).

Ömer Sehlân es-Sâvî, *el-Besâirü’n-Nasıriyye*, nşr. Muhammed Abduh, (Bulak: Matbaatü’z-Zahire, 1317 h.).

Paul Lettinck, *Aristotle’s Physics and Its Reception in the Arabic World* (Leiden: E. J. Brill, 1994).

Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrıkiyye fî ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî‘iyyât*, nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’lArabî, 1410/1990).

Râzî, *Mülahhas fi’l-mantık ve’l-hikme*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.: 1730.

Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600, II, Physic*, (New York: Cornell University Press, 2005).

Sadreddin eş-Şirazi, *el-Hikmetü’l-mütealiyye fi’l-esfâri’l-akliyyeti’l-erbaa*, (Beyrut Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabi, 1981), III.

Salih Günaydın, Fahreddîn er-Râzî’nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı, yüksek lisans tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2013).

Şehrezûrî, *Resâilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye fi ulûmi’l-hakâiki’r-rabbâniyye*, nşr. Necefkûlî Habibî, (Tahran: Müessese-i Pejuhişi Hikmet ve Felsefe İran, 1385), II.

Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1998), II.

Tûsî, *Musariu'l-musâri'*, nşr. Hasan Muizzi, (Kum: Kütübhane-i Hazret-i Ayetüllah el-Uzma el-Maraşî en-Necefî, 1985).
Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002).

Yrd. Doç. Dr. Eşref ALTAŞ, Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Aristoteles, *Fizik*, trc. Saffet Babür, 2. bs. (İstanbul: YKY, 2001), 219b; 212a.

Aristoteles, *Fizik*, 209b, 211b.

Aristoteles, *Fizik*, 201a.

Aristoteles, *Fizik*, 211a.

Aristoteles, *Fizik*, 211b.

Aristoteles, *Fizik,* 213a-213b.

Aristoteles, *Fizik*, 211b.

Aristoteles, *Fizik*, 226a.

Aristoteles, *Fizik*, 260a-260b, 261b.

Jon McGinnis, "Positioning Heaven, The İnfidelty of a Faithful Aristotelian", *Phronesis*, (2006/51, 2, f2), s. 140-161, s. 145.

Keimpe Algra, *Concept of Space in Greek Thought*, (Leiden: Brill, 1994), s. 234.

Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600, II, Physic*, (New York: Cornell University Press, 2005), s. 67.

Mekânla ilgili Aristo'nun görüşünün tasviri ve Theophratus ve diğer şarihlerin eleştirileri için bk. Salih Günaydın, Fahreddîn er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı, yüksek lisans tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2013), s. 33 vd.

Aristoteles, *Fizik*, 212b; Helen S. Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics Place and the Elements,* (New York: Cambridge University Press, 1998), s. 116.

Aristotales, *et-Tabî'at tercümetü İshak b. Huneyn maa şuruhi İbni's-Semh, ve'bni Adiy ve Mettâ b. Yûnus ve Ebi'l-Ferec İbn et-Tayyib*, nşr. Abdurrahman Bedevi, 2. bs. (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme, 1984), I, 319; McGinnis, "Positioning Heaven", s. 146.

Benjamin Morrison, *On Location: Aristotle's Concept of Place* (Oxford, UK: Clarendon Press, 2002), s. 97-102'den nakleden Jon McGinnis, "Positioning Heaven, The İnfidelty of a faithful Aristotelian", *Phronesis*, (2006/ 51, 2, f2), s.140-161, s. 146.

McGinnis, "Positioning Heaven", s. 146.

Aristotales, *et-Tabî'at*, I, 319.

McGinnis, "Positioning Heaven", s. 147-148.

Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, trc. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu, 2013), 284a-285b.

McGinnis, "Positioning Heaven", s. 146.

İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, trc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera, 2004), s. 117.

McGinnis, "Positioning Heaven", s. 146.

Bedevî metinde geçen "Yahya"nın Yahya b. Adi olduğunu belirtiyorsa da Endress ve Lettinck söz konusu Yahya'nın en-Nahvî olduğunu ve metnin ya birebir olmak ya da kısmen özetlenmiş ve kısaltılmış olarak geçtiğini metin karşılaştırmalarının da olduğu çeşitli delillerle göstermişlerdir. Kaldı ki buradaki görüşler Nahvî'nin Fizik şerhinin aslına da uygundur. Paul Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World* (Leiden: E. J. Brill, 1994), s. 4.

Aristotales, *et-Tabî'at maa şuruh,* I, 319.

Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 131-132.

McGinnis, "Positioning Heaven", s. 148-151.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998), II, 416.

Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Hasan Çelebi ve Siyalkûtî haşiyesiyle birlikte, (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1907), VI, 611.

İbn Kemmûne, *et-Tenkihât fi şerhi't-Telvîhât*, Tahran Kütübhâne-yi Meclis-i Şûrâ-yi Millî, nr. 1850, vr78a; Şehrezûrî, *Resâilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, nşr. Necefkûlî Habibî, (Tahran: Müessese-i Pejuhişi Hikmet ve Felsefe, İran, 1385), II, 163.

Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'lArabî, 1410/1990), I, 701; Râzî, *Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.: 1730, vr.103a'da "kendisinden başkasının (dûne mâ 'adâhü) bilmediği" şeklinde.

bk. *'Uyûnü'l-mesâil*, trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2003) içinde, s.121.

bk. M. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", İslâm Araştırmaları Dergisi, 27 (2012), 29-67; Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 22.

İbn Rüşd, *el-Cevâmi' fi'l-felsefe: kitâbü's-semai't-tabiî,* ed. Josep Puıg; thr. Albertus Zimmermann, Salvator Gomez Nogales. (Madrid: Instituto Hispana-Arabe de Cultura, 1983), s. 53-56.

Fârâbî, "Cevâbatün li-mesâil süile 'anhâ", *Risâletân felsefiyyetan*, nşr. Cafer Al-i Yasin (Beyrut: Dârü'l-Menahil, 1987), içinde s. 81-82.

Avicenna, *Kitâbu'l-Hudûd, Livre des Definitions*, ed. A.M. Goichon, (De l'Institut Français d'Archelogie Orientale du Caire, 1963), s. 37-38.

İbn-i Sînâ'nın fizik görüşlerini anlatan Irâkî konum kategorisinde hareketin Kindî ve Fârâbî'de olduğunu iddia etmektedir. Fakat onun buna delil olarak gösterdiği pasajlar, sözde-Fârâbîci metin *'Uyûnü'l-mesâil* dışında doğrudan bir ifade içermemektedirler. Muhammed Atıf Irakî, *el-Felsefetü't-tabiiyye inde İbn Sînâ,* 2. bs. (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1983), s. 209-212.

Kindî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse*, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ridde, (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1953), içinde, II, 22-26.

Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), s. 273.

Aristotales, *et-Tabî'at maa şuruh,* I, 319.

İbnü'l-Kıftî'nin *Şerhu's-Simâ*, İbn Ebû Usaybia'nın ise *Şerhu's-Simai't-tabii alâ ciheti't-talik* adıyla belirttikleri bu eserin Gerard de Cremone (ö. 1187) tarafından "Distinctio Sermonis Super Librum Aristotelis de Naturali Auditu" adıyla yapılan Latince çevirisinin İspanya ve Avusturya'da iki nüshası vardır. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 312-313; Abdurrahahman Bedevi, "Tasdîr Amm", Aristotales, *et-Tabiat maa şuruh,* girişi, I, 17.

Abdurrahahman Bedevi, “Tasdîr Amm”, I, 9-18.

Bedevî, “Tasdîr Amm”, 13-14; Lettinck, *Aristotle’s Physics*, s. 2-3.

Lettinck, *Aristotle’s Physics*, s. 2-3; Mesela İbn-i Sînâ’nın feleklerin hareketinin tek ya da çok olduğu ile ilgili Themistius ve İskender el-Afrodisi’ye atıfları için bk. İbn-i Sînâ, *el-Mebde ve’l-me‘âd*, nşr. Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık, (Tahran: Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984/1363), s. 61-62.

İbn-i Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristo inde’l-Arab*, 2. bs. (Kuveyt: Vekâletü’l-Matbûât, 1978), içinde, s. 117-239, s. 121; Lettinck, *Aristotle’s Physics*, s. 36, 105.

Jules Janssens, “İbn Sînâ Önemli Bir Bilim Tarihçisi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II = International Ibn Sina Symposium Papers II*, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş., 2008), s. 84; Lettinck, *Aristotle’s Physics*, s. 2-3;

İbn-i Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, trc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I, 107.

İbn-i Sînâ, *el-Mebde*, s. 69; a.mlf., *Kitâbu’n-Necât*, nşr. Macid Fahri, (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.), s. 143-144; a.mlf., *et-Ta‘lîkât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Kum: Mektebetü’l-İ‘lami’l-İslâmî, 1984), s. 43; a.mlf., *el-Hidâye li İbn Sînâ,* nşr. Muhammed Abduh, 2. bs. (Kahire: Mektebetü’l-Kahireti’l-Hadise, 1974), s. 137.

İbn-i Sînâ, *el-Mebde,* s. 69.

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 129-130.

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 130-131; Bu itiraz ve delilin anlatımı için bk. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 700-701.

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 131-132.

McGinnis, “Positioning Heaven”, s. 152.

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 112.

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 113; Râzî, *el-Mebâhis*, I, 682-683.

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 129.

İbn-i Sînâ, *et-Ta'lîkât*, s. 43.

Bu ikisi dışında Aristo'nun *Fizik* kitabına şerh yazanlardan Ali b. Rıdvan el-Mısrî'nin (ö. 1061) Aristoteles ve şarihleri arasında arayı bulmaya çalışan bir kitap olarak tanıtılan *Kitabu'l-İntisar li-Aristotalis* adlı eseri ile Abdüllatif el-Bağdâdî (ö. 629/1231)'nin telhisinin nüshalarını henüz bilmiyoruz. Bedevî, "Tasdîr Amm", s. 18.

İbn Bâcce, *Şerhü's-Semâi't-tabii li'l-Aristotales*, nşr. Macid Fahri, 2. bs. (Beyrut: Dârü'n-Nehar li'n-Neşr, 1991), s. 53-68.

Lettinck, *Aristotle's Physics*, s. 443.

İbn Rüşd, *es-Semâü't-tabiî,* s. 55-56.

İbn Rüşd, *es-Semâü't-tabiî,* s. 56.

İbn Rüşd, *es-Semâü't-tabiî,* s. 71-73.

Behmenyâr, *et-Tahsîl*, İran Milli Meclis Ktp., nr. 10018, 2. Makale: Hareket md.

Ömer Sehlân es-Sâvî, *el-Besâirü'n-Nasıriyye*, nşr. Muhammed Abduh, (Bulak: Matbaatü'z-Zahire, 1317 h.) s. 34.

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1357), II, 28.

Tûsî, *Musariu'l-musâri'*, nşr. Hasan Muizzi, (Kum: Kütüphane-i Hazret-i Ayetüllah el-Uzma el-Maraşî en-Necefî, 1985), s. 194.

İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, nşr. Hamid Mer'id el-Kübeysi, (Bağdad: Câmiatu Bağdad, 1982), s. 322.

Sadreddin eş-Şirazi, *el-Hikmetü'l-mütealiyye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, (Beyrut Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1981), III, 80.

en-Nüket ve'l-fevâid, Süleymaniye Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 1217, vr. 91b.

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 130; Râzî, *el-Mebâhis*, I, 700-701; Isfahânî, *Metâliu'l-enzâr 'alâ metn-i Tevâli'i'l-envâr*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî, 2008), s. 104; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, II, 416.

Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Bedrüddin, (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1908), VI, 221-222.

Kadı Mîr, *Şerhu Hidâyeti'l-hikme*, (İstanbul: Daru't-Tıbaati'l-Amire, 1308), s. 73.

Akkirmânî, *İklîlü't-terâcîm*, (İstanbul: Daru't-Tıbaati'l-Amire, 1266), s. 40.

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 128;

Akkirmânî, *İklîlü't-terâcîm*, s. 40-41.

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 122.

İbn-i Sînâ, *Fizik*, I, 148-149; Râzî, *el-Mebâhis*, I, 360-361.

Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Hâşiye 'alâ Hikmeti'l-'ayn*, İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, nşr. Muhammed Cân el-Kerîmî, (Kazan: Şerif Can Hasan Can Matbaası, 1319), içinde, s. 239.

Celaleddin ed-Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkilü'n-nûr*, *Selâsü Resâil ve bi-zeylihi Risâle-i Heyâkilü'n-nûr*, nşr. Ahmed Tubesrikânî, (Meşhed: Asitân-i Kutsi Radavi Bünyad-i Pijuheşhay-i İslam, 1411), içinde s. 206-207.

DOĞAL YASA TEORİSİ VE İBN-İ SÎNÂ'NIN 'SÜNNET(ULLAH)' ANLAYIŞI [184]

Giriş

Fıkhın yaşam pratiğinin düzenlenmesindeki belirleyici rolü sebebiyle Müslüman düşünce geleneğinde ahlak felsefesi üzerinde yeterince durulmadığı; mantık, fizik, metafizik ve epistemoloji odaklı meselelere yoğunlaşan Müslüman filozofların ahlak teorisi geliştirme konusunda gerektiği ölçüde çaba sarf etmediği konusunda genel bir kanaat mevcuttur. Bu genel kanaatin, Müslüman filozoflar, özelde İbn-i Sînâ hakkında ne ölçüde gerçeği yansıttığı, her şeyden önce bu görüşü savunanların hangi ölçüde ahlak felsefesi nosyonuna sahip olduğu ve İbn-i Sînâ'nın metafizik projesine sağladığı vukufiyetin düzeyi ile ilgilidir. Harry Wolfson Spinoza'nın Felsefesi başlıklı eserinin Önsöz'ünde, gelişmiş, modern bir şehre getirilen bir aborjinin, gördüğü gökdelenler karşısında hayrete düşeceğini, bunları büyük kayalara ve taşlara benzeteceğini; buna karşılık çok iyi eğitim görmüş, zihni, felsefe, bilim ve sanat ile mücehhez bir insanın önüne kalem, kağıt gibi sıradan nesneler konduğunda bile buradan çok karmaşık teoriler üretebileceğini söyler.[185] Günümüz dünyasında, kendisinin üretmediği teknolojik aygıtları kullanan, ancak tüketim toplumunun bir ferdi olarak kendisine yer bulan, varlığı ve gerçekliği zihnindeki dini ilim-akli ilim ayırımı ile parçalayan Müslüman düşünürün, klasik İslam düşüncesinin derin matematik ve metafizik düşünce üzerine kurulu yüksek mimarisi karşısındaki durumunun Wolfson'un sözünü ettiği aborjininkinden farklı olduğunu söylemek kolay gözükmemektedir.

Ahlak Felsefesi/Etik, bilindiği üzere, olanı değil olması gerekeni, insanın hayatını nasıl yaşaması gerektiğini araştıran pratik felsefeye ait bir disiplindir. Sokrates'in söylediği gibi ahlak felsefesinde tartışılan şey küçük ve önemsiz bir mesele değildir; cevabını aradığımız soru nasıl yaşamamız gerektiği ile ilgilidir. Ahlak felsefesi ile ilgili çağdaş tartışmalarda pek çok yeni ve özgün görüşler ortaya konmakta ise de ileri sürülen yeni teorilerin birçoğunun kökü, diğer felsefi problemlerde olduğu gibi, İlk Çağ ve Orta Çağ felsefesine uzanmaktadır. Bu teoriler arasında, Orta Çağ felsefesinden günümüzdeki ahlak felsefesi tartışmalarına kadar uzanan en uzun soluklu tartışma doğal yasa teorisi ile ilgili olanıdır. Başta Thomas Aquinas olmak üzere, Duns Scotus, Francisco Suarez gibi Orta Çağ Hıristiyan filozoflarının görüşlerini konu eden nitelikli felsefe eserlerinde müstakil başlıklar altında ele alınan doğal yasa teorisi, İbn-i Sînâ'nın bir ahlak teorisi ortaya koyup koymadığı, eğer o bir ahlak görüşünü savunuyor ise bunun ahlak felsefesindeki hangi tartışma(lar) ile ilişkili olduğunu araştırırken nazarı dikkate alınması gereken en önemli ahlak görüşlerinden biridir.

Doğal Yasa Teorisi

Tanrı, Kozmik düzen, ahlak, hukuk ve siyaset arasındaki bağlantılar üzerine

sistemli düşünüş tarzına dayanan, binlerce yıllık geçmişi olan doğal yasa teorisinin tanımını yapmak oldukça zordur; neredeyse doğal hukuk üzerine çalışan filozofların sayısı kadar farklı tanımlar olduğu söylenebilir.[186] Bununla birlikte, doğal yasa teorisi, en genel anlamda, varlık ile iyilik arasında koşutluk olduğunu, bir varlığın iyiliğinin/mutluluğunun kendi doğasında bulunan imkân ve yetenekleri etkin hale getirmesiyle gerçekleşebileceğini, insanın, bireysel mutluluk ve toplumsal düzen için gerekli evrensel yasaları keşfetmeyi sağlayan ilahi kıvılcıma sahip olduğunu savunan ahlak, hukuk ve siyaset görüşü olarak tanımlanabilir.[187] Doğal yasa anlayışı Eflatun ve Aristo'nun ahlak düşüncesinde güçlü bir arka plana sahiptir. Aristo'ya göre iyi, "her şeyin arzuladığı şey"[188] olarak tanımlanabilir; bıçak için keskin biçimde kesmek; sandalye için insanın belli tarzda oturmasını sağlamak; ev için iklim şartlarına karşı korumak iyidir. Bir müzisyenin, bir heykeltıraşın, aslında her ustanın, bir işinin olması ve işini iyi yapması onun için iyidir; benzer biçimde insanın da bir işinin olması ve onun bunu icra etmesi onun iyiliğidir; peki, "marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da, insanın bir işi yok mudur? Yani doğal olarak işsiz mi?".[189] Aristo'ya göre, insanın işinin ne olduğunu anlamak için insanın mahiyetinin ne olduğunu araştırmak gerekir; zira bir şeyin iyiliği/mutluluğu mahiyetine uygun olanı aktüel hale getirmesi ile gerçekleşebilir. İnsandaki beslenme ve büyüme özelliği, duygulanım (sensation) özelliği ise at, öküz diğer hayvanlar arasında ortaktır; insanı diğer canlılardan ayıran, kendisine ait özelliği akıl sahibi olmasıdır. Bu durumda insanın işi, aklını kullanması ve akla uygun bir hayatı sürdürmesi, tefekkür, düşünme ve fiil gibi rasyonelliğin bütün formlarını sergilemesidir.[190]

L. Pojman'a göre, doğal yasa anlayışı ilk defa Stoalılar arasında ortaya çıkmıştır. Stoalılar'a göre, insan, bireysel mutluluk ve sosyal düzen için zorunlu ezeli yasaları keşfetme imkânı sağlayan ilahi tohuma kendi içinde sahiptir. Bütün evren rasyonel yasalarla idare edilir; genel anlamda tabiat, özelde hayvanlar bu yasalara zorunlulukla boyun eğer. Ancak, seçim gücüne sahip bir canlı olarak insan doğadaki rasyonel yasalara iradi olarak boyun eğer; insan rasyonel yasalara, bunları kendi içsel aklîliğinde kavradığı için itaat eder.[191] Stoalı filozof "Cicero'ya göre, doğa akıl tarafından yönetilir; akıl ise, insan ile Tanrı arasındaki doğal bağı oluşturur. Tanrı'nın yetkin olarak sahip olduğu akıldan insan da pay almıştır. Bu doğal akıl, kendisini, bütün aklî varlıkları bağlayıcı doğal bir yasa olarak ortaya koyar. Dolayısıyla, yasa evrensel akıldan doğar. Cicero doğal yasayı hakiki yasa olarak nitelendirir ve onu da 'doğru' akıl ile eşitler. Başka deyişle, hakiki yasa doğaya uygun olan 'doğru' akıldır ve bu, herkes için geçerlidir, ezelîdir ve değişmez. Bu yasa, emirleri vasıtasıyla insanları görevlerini yapmaya çağırır; yasaklarıyla da onları yanlış yapmaktan alıkoyar."[192]

St Thomas Aquinas, Aristo'nun etik ve siyaset anlayışını, Stoalıların "kozmik doğal yasa" düşüncesini ilahi inayet, yaratma ve vahiy gibi kavramlarla ilişkilendirerek, Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinde doğal yasa anlayışının metafizik ve teolojik bir hüviyet kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Aquinas'ın ahlak konusundaki en önemli meta-etik tezi, varlık ve iyiliğin

referansının aynı, anlamının farklı olduğudur; iyilik, daha önce Aristo'nun söylediği gibi, her şeyin kendisini arzuladığı şeydir.[193] Bir şeyin iyiliği, kendi türüne ait özellikleri aktüel hale getirmesi manasına gelir. Mükemmellik bir şeyin iyiliğidir; bir şey ne kadar aktüelleşmiş ise o kadar iyidir. Tam anlamıyla gerçekleşmek ile nihai iyi aynı şeydir ki zaten bu, her şeyin arzuladığı şeydir.[194] Aquinas'a göre, her fiil, ister varlığını korumak ister varlığını sürdürmek için olsun, her zaman varlığa yöneliktir; çünkü var olan şey iyidir ve her şey, var olmayı arzu eder; dolayısıyla her fiil ve hareket iyi uğruna yapılır.[195] Bir şeyin faslı (differentia), ki bunun sayesinde bir şey belli bir türe ait olabilir, o türe mensup bütün fertlerin fiillerinin kendisisine yönelmesi gereken amacı da tayin eder. Örneğin insan söz konusu olduğunda, 'akletmek' insan türünün faslıdır; insan türüne mensup olan fertlerin mutluluğu ancak bu ayırt edici melekeyi etkin kullanmak ile gerçekleşir; " akıllı (rational), insan için fasıl olduğundan, iyi insan, akletme yeteneğini aktüelleştiren kişidir."[196] Varlık ile iyilik arasında paralellik olduğu için aklını etkin hale getiren insan iyi insandır, iyi insan da ahlaklı insandır. Aquinas'a göre, insanın fiilleri için söylenilen 'iyi' ve 'kötü', onun aklını kullanması veya kullanmamasına göre belirlenir; akla uygun fiil iyi, akla ters düşen fiil ise kötüdür. Aquinas açısından kötü, bir şeyin yetkinliğinden mahrum olması manasına gelir; aklını kullanmayan kişi kendi mahiyetine ait yetkinliğini ortaya koymadığı için kötülük yapmış olmaktadır; ahlaki iyi, akıllı bir canlı olan insanın akletme melekesini etkinleştirdiği ölçüde elde edebileceği bir iyilik türüdür.[197]

Aquinas'a göre, varlık ile iyilik koşut olduğundan varlığı tam olan, sırf varlıktan (ipsum esse) ibaret olan Tanrı, özsel olarak iyinin kendisidir, sırf iyidir. Tanrı, varlığı ile mahiyeti özdeş olduğu için basit, varlığı tam olduğu için sırf iyiliktir. Tanrı'nın varlık tarzı, yaratmanın, dışarıdaki sebepten dolayı değil, Tanrı'nın doğasından kaynaklanan ezeli bir inayet olarak tecelli etmesi anlamına gelir. Aquinas, yaratmayı, "Tanrı'ya özgü olan, nihayetinde onun özüyle özdeş olan yasa aklı yoluyla dünyanın düzenlenişi" anlamında "ezeli yasa" (lex aeterna) olarak kavramsallaştırır. [198] Ezeli yasa, bütün yaratılışın kendisine göre düzenlendiği akılsal plandır; yaratılıştaki akılsal düzenin kaynağı Tanrı olduğu için Aquinas bunu ezeli yasa olarak adlandırmaktadır. Tanrı'nın yaratma ile tesis ettiği ezeli yasa'ya insanın etkin katılımı doğal yasa'dır.[199] Evrende insanın dışındaki tüm canlılar ezeli yasaya edilgin biçimde iştirak eder; bütün canlılar kendi doğasında olanı aktüel hale getirme, Tanrı'nın kendisi için koyduğu hedefi gerçekleştirme konusunda tabi bir eğilim içerisindedir; ancak "insan, lex aeterna ile özel bir ilişkisi içindedir."[200] Eski Ahit'te 'Tanrı'nın suretinde yaratıldığı' (Tekvin 1, 26) bildirilen insan, akılsal bir varlık (rationalis creatura) olarak Tanrısal yasaya sadece edilgin değil etkin biçimde katıl(malıd)ır. Bütün yaratıklar arasında akıllı bir canlı olarak insan ilahi inayete en mükemmel tarzda mazhar olur; insanın, Ezeli Akıl'ın evrende tesis ettiği evrendeki Ezeli Yasa'ya etkin olarak katılması, ondan pay alması Doğal Yasa'dır.[201]

Yasa'yı, "aklın, toplumun yararını gözeterek koyduğu kural"[202] olarak tanımlayan Aquinas'a göre, Tanrı'nın, bütün evrenin iyiliğini isteyen bir varlık olarak, özgür iradesiyle aklın ilkelerine uygun tarzda fiilde bulunabilen canlıları

yaratması, akıl ilkelerini 'yasa' olarak tanımlamamızın temelini oluşturur. Yukarıda söylediğimiz gibi gayri-akil varlıklar Tanrı'nın ezeli yasasına kendi doğasındaki belirlenim gereğince insiyaki olarak boyun eğer. Onların doğası, Tanrı'nın ezeli planına göre Tanrı'nın iradesinden çıkmıştır. Akıllı varlık olarak insan, ezeli yasada kendi konumunun ne olduğunu kavrama ve özgürce eylemde bulunma imkânına sahiptir. Bu durumda, eğer yasa, 'aklın, toplumun yararını gözeterek koyduğu kural' ise ve yaratma, bütün evrenin yararını gözeten bir varlık olarak Tanrı'nın evrenin akılsal bir düzene göre ortaya çıkarması manasına geliyor ise, akıllı ve özgür varlıklar olarak insanın aklını kullanarak evrendeki yasaya iştirak etmesi, evrenin işleyişlindeki akılsal planın gereği olan doğal yasadır.[203]

Aquinas'a göre, akıllı bir varlık olarak insan temel ahlaki doğruları kendi doğasından hareketle, doğal olarak bilebilir; insan bunu, yaratılışında bulunan syderesis (vicdan?) olarak adlandırılan özel bir meleke ile yapabilir. Bu melekenin insana söylediği en temel ahlaki ilke şudur: "İyi, yapılması ve peşinden koşulması gereken; kötü, uzak durulması gereken şeydir."[204] Her bilimin dayandığı temel ilkeleri vardır; sözgelimi metafizikte spekülatif aklın temel ilkesi, 'Varlığın bilgisi apaçıktır.' önermesidir. Benzer biçimde ahlakta pratik aklın ilk ilkesi, herkesin peşinden koştuğu şey anlamında 'iyi' kavramına dayanır. 'İyi, yapılması ve peşinden koşulması gereken; kötü, uzak durulması gereken şeydir.' önermesi doğal yasanın temel buyruğudur.[205] Aquinas, pratik aklın temel ilkelerini, doğal yasa'nın buyrukları ile özdeşleştirir; ona göre, doğal yasanın diğer bütün buyrukları yukarıdaki ilkeye dayanır. Dolayısıyla, pratik aklın doğal olarak insanın iyiliği veya kötülüğü olarak kavradığı her şey, yapılması ve yapılmaması gereken şeyler olarak doğal yasa'nın buyrukları haline gelir.[206] İyi, doğası gereği her şeyin kendisine yöneldiği amaç, kötü ise sakındığı şey olduğu için, akıl, insanın doğal olarak eğilim içerisinde olduğu her şeyi iyi ve yapılması gereken bir şey olarak kavrar; "dolayısıyla, doğal yasanın buyruklarının düzeni, doğal eğilimlerim düzenine göre belirlenir."[207] Örneğin, diğer bütün canlılarda olduğu gibi, bütün insanlarda varlığını koruma ve sürdürme konusunda doğal bir eğilim vardır. Buna göre, insanın hayatını koruması ve bunun önündeki engellerin kaldırılması doğal yasanın bir buyruğudur.[208] "İnsan, erkekle kadının birleşmesinde olduğu kadar çocukların eğitilmesinde gösterilen, türünü sürdürmeye yönelik doğal eğilimi, duyulara sahip tüm varlıklarla paylaşır. Ancak, insanı tüm öteki varlıklardan ayıran özelliği, doğası gereği topluluk içinde yaşayacak ve Tanrı hakkındaki hakikati bilecek bir yapıda oluşudur. Buna uygun bir biçimde cahilliğini aşması ve birlikte yaşadığı insanları incitmemesi, insan için doğal bir yasadır."[209] İnsanın doğal eğilimlerine dayanan doğal yasanın hangi temel iyilikleri kapsadığı tartışmalı olmakla birlikte, hayat, nesil, akıl, toplumsallık, eğitim, oyun, din, güzellik duygusu, arkadaşlık ve hakkaniyet vb. temel ahlaki değerler arasında sayılabilir.[210]

İnsan, zorunlu ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacağı için toplum içinde yaşamak durumundadır; insanın, yeme, içme, üreme ve barınma gibi bedensel, düşünme ve konuşma gibi tinsel ihtiyaçlarını diğer insanların yardımı olmadan

gerçekleştirmesi mümkün değildir. Toplumsallık insanın doğasından kaynaklanan bir zorunluluk olduğu için, devletin insan doğasına dayanarak temellendirilmesi gerekir.[211] Doğal yasanın buyrukları insanın doğasındaki eğilimlere göre belirlenir; toplum içinde yaşamak da insanın doğasından kaynaklanan doğal bir yasadır. Doğal yasanın evrensel ilkelerinin farklı tarihsel ve toplumsal koşullarda yaşayan insanların içinde bulundukları koşullara uygulanması devletin yasama gücü tarafından yapılmalıdır. Bu, Aquinas'ın ezeli yasa ve doğal yasa'dan sonra üçüncü sırada zikrettiği insani yasa'dır (lex humana). "Buradan, Thurner'in belirttiği gibi, "hukuk felsefesi tartışmasını bugün bile büyük ölçüde belirleyen Thomasçı doğal hukuk öğretisinin, normların temellendirilişine ilişkin temel düşüncesi doğmaktadır. İnsan eliyle konulmuş her yasa, ancak Yaratıcının ebedi aklında temellendirilmiş olan doğal yasayla uyum halindeyse, yasa adını almayı hak eder."[212]

Aquinas vahyi de Tanrısal yasa (lex divina) olarak adlandırır. Ona göre, Eski Ahit'te yer alan On Emir doğal yasa ile tamamen örtüşür. Nasıl insani yasa'nın temel ilkesi insanlar arasında dostluğu tesis etmek ise Tanrısal yasa'daki temel ilke de Tanrı ile insan arasında dostluğu temin etmektir. Bu sebeple, "Çalmayacaksın! Öldürmeyeceksin!" buyrukları doğal yasa ile uyumlu, değer temelli buyruklar olarak anlaşılmalıdır; çünkü insan iyi olmadıkça mutlak iyi olan Tanrı ile arasında dostluk bağı kuramaz.[213] Tanrısal Yasa'nın öngördüğü insanların Tanrı ile ilişki içinde olduğu toplum, ister bu dünyada ister öteki dünyada, teşekkül edecektir. Bu sebeple Tanrısal Yasa, insanın Tanrı ile iyi ilişki kurmasına hizmet eden bütün konularda hüküm vaz eder; Tanrısal Yasa'nın bütün buyrukları, Tanrı'nın suretinde yaratıldığı için ilahi akıldan pay alan insanın aklının düzeni ile uyumludur.[214]

Aquinas'ın buraya kadar ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız değer temelli etik (virtue-based ethics) anlayışı, E. Stump'ın da belirttiği üzere, iyilik metafiziği üzerine kuruludur. Onun, varlık ile iyilik arasında koşutluk olduğu tarzındaki meta-etik tezi, değer temelli etik anlayışının esasını oluşturur.[215] Varlık ile iyilik arasında paralellik olduğu için, zorunlu ve basit bir varlık olarak Tanrı sırf iyidir. Yaratma, Tanrı'nın ezeli inayeti ile evrende akılsal bir düzenin tesis edilmesi manasına gelir. Ezeli yasaya göre işleyen bu akılsal düzende her varlık kendi doğasında bulunanı aktüel hale getirmeye eğilimlidir. Bu bütünlüklü iyilik sistemi akıllı bir canlı olarak insanın konumunu da tayin etmektedir; ezeli yasa'ya bilinçli iştirak etmek insan için doğal yasa'dır. İnsan, kendi doğasından hareketle, aklını kullanarak evrensel ahlaki ilkeleri bulma gücüne sahiptir. İnsanın aklını kullanarak ulaştığı ahlaki doğrular ile Tanrı'nın vahiy ile bildirdikleri, On Emir'de olduğu gibi, mutabakat içerisindedir. Aquinas ahlaki değerleri doğrudan ilahi iradeye dayandırmadığı için onun anlayışını ilahi buyruk teorisi olarak nitelemek doğru değildir. Bununla birlikte, insan-Tanrı ilişkisini insan aklının ezeli tanrısal akıla/yasaya etkin biçimde iştirak etmesi olarak tasavvur etmesi, ahlaki normların yaratılışta insanın doğasına Tanrı tarafından yerleştirildiğini savunması sebebiyle onun ahlak anlayışında, insanın özgürlüğü ve ilahi iradenin birbirini dışlamadığını, aksine desteklediğini söylemek mümkündür.[216]

İbn-i Sînâ: İyilik Metafiziği ve Sünnetullah

Bir sistem filozofu olan İbn-i Sînâ'nın ahlak anlayışını onun metafizik projesinin temel ilkelerini göz önüne alarak değerlendirmek gerekir. Varlık düşüncesi İbn-i Sînâ'nın felsefesinin odağında yer alır; ona göre, "felsefenin amacı, insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır."[217] Felsefe yoluyla var-olanların hakikatini bilme, gerçeği olduğu üzere kavrama arzusu, Molla Sadrâ'nın işaret ettiği gibi, Hz. Peygamber'in "Rabbim, bana eşyanın hakikatini göster" duasının bir yansıması olarak anlaşılabilir.[218] Felsefenin amacını "eşyanın/varlığın hakikatini kavramak" olarak tanımlayan İbn-i Sînâ, varlığı iki kısma ayırır: 1. Bizim seçimimizden ve eylemimizden bağımsız varlıklar. 2. Bizim seçimimiz ve eylemimiz sayesinde ortaya çıkan varlıklar. Birincileri bilmeye, teorik felsefe (nazarî hikmet), ikincileri bilmeye ise pratik felsefe (amelî hikmet) denir.[219] Teorik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle insanın düşünme melekesini yetkinleştirmektir. Pratik felsefenin amacı ise, sadece bilmek değil, insan fiillerinin nasıl olması ve olmaması gerektiğini bilmek ve iyi/doğru olanı yapmaktır. "Teorik felsefedeki amaç, gerçeği bilmektir. Pratik felsefedeki amaç ise iyiyi bilmektir."[220]

Pratik felsefe üç kısma ayrılır: 1. Siyaset bilimi, 2. Ev Yönetimi, 3. Ahlak bilimi. Siyaset bilimi, bütün insanlar arasında ortak olan ilişkileri ve şehir idaresini ilgilendiren konuları inceler. Ev yönetimi, belli insan grupları arasında ortak olan ilişkileri düzenler. Ahlak ise, bireyin nefsini ve zihnini tezkiye ederek en yüksek mutluluğa erişmesini, Allah'ın halifeliğini kazanmasını sağlayan bilimdir.[221]İbn-i Sînâ teorik felsefe-pratik felsefe ayırımını varlık ekseninde yaptığı için insanın eylemleri ile ortaya çıkan varlık sahasında bireyin fiillerini konu eden bir bilim olarak 'ahlak' onun genel metafizik projesinin bir parçasıdır. Dolayısıyla, bireyin fiillerinin nasıl olması veya olmamasını konu eden ahlakın temel ilkeleri İbn-i Sînâ'nın metafizik sisteminin bütünü içerisinde anlam kazanmaktadır.

İbn-i Sînâ'nın "iyilik metafiziği"[222] olarak adlandırabileceğimiz felsefi sisteminde meta-etik açıdan en temel tez, varlık ile iyilik, yokluk ile kötülük arasında koşutluk olduğu görüşüdür:

İyilik, kısaca, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk, yokluk olması bakımından arzulanmaz, bilakis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulanan, yine 'varlık'tır. Binaenaleyh varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinliktir. Şu halde iyilik, özetle, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisi ile tamamlandığı şeydir… O halde varlık, iyiliktir.[223]

Varlığın bilgisinin apaçık olduğunu, var olanların Zorunlu ve olurlu olmak üzere temelde iki kategoriye ayrıldığını savunan İbn-i Sînâ'ya göre, Tanrı; zorunlu, basit, değişmez, hak, mükemmel ve tam olduğu için sırf iyi (hayr-ı mahz/selâm) bir varlıktır.[224] Tanrı'nın sırf iyi olması, O'nun varlığının tam olması, her türlü yokluk ihtimalinden uzak olması manasına gelir. İbn-i Sînâ'ya göre, "sırf iyilik, özü gereği Zorunlu Varlık'tan ibarettir;"[225] onun, mümkünlere özgü varlık-mahiyet ayırımının Tanrı'da olmadığı konusundaki ısrarı, Tanrı'nın mutlak iyiliğine halel getirecek her türlü anlayıştan uzak durma çabası olarak

anlaşılabilir.[226] Zira özü gereği mümkün olanların varlığı zatından olmadığı ve yokluk onlar muhtemel olduğu için kötülük ve eksiklik onların tabiatından uzak değildir. "Varlık tarzı itibariyle zorunlu, tam, mükemmel ve iyi bir varlık olarak Tanrı'da gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın iyiliği, bütün kemâlâtı haiz olmasını ifade ettiği gibi, aynı zamanda O'nun sahip olduğu şeyleri hiçbir çıkar gözetmeden, hiç esirgemeden var etmesini de içerir; bu anlamda Tanrı mutlak cömert (el-Cevâd) bir varlıktır; "cömertlik, gerekeni karşılıksız vermektir… gerçek cömert, kendisine dönecek bir şeyi kast etme istek ve arzusu olmaksızın kendisinden yararlar bol bol taşandır."[227] Dolayısıyla, yaratma, Tanrı'nın iyiliğinin, cömertliğinin ve inayetinin bir tecellisidir. "İnayet, iyiliğin, zatı dışında bir amaç olmaksızın zatı gereği Tanrı'dan çıkmasıdır."[228] Evrenin yaratılması, sırf iyi varlığın salt doğasındaki yetkinlikten kaynaklanan bir zorunluluk ile ezelde hayır ve iyilik düzenini/nizamını tesis etmesi manasına gelir;[229] ilahi inayetin sonucu ortaya çıkan bu âlem, mümkün dünyaların en iyisidir; alemdeki nizam, en hayırlı nizamdır. "Alemin Mutlak Mükemmel'den neşe't etmesi, Mutlak Mükemmel'e izafeti nedeniyle hayır olmak zorundadır."[230] İbn-i Sînâ evrenin ilahi inayetin sonucu nasıl var olduğunu ve evrendeki nizamın kusursuzluğunu açıklarken Ku'an'daki 'sünnetullah' (Fâtır 35/43) terimine referansta bulunur: "Sen Allah'ın yasasında değişme bulamazsın. Sen Allah'ın yasasında sapma da bulamazsın."[231] Evrenin yaratılması, zatı gereği mutlak iyi ve cömert olan bir varlık olan Tanrı'nın kendi zatını akletmesi sonucunda, O'nun zatından kaynaklanan bir zorunlulukla akılsal bir düzenin tesis edilmesi manasına gelir. "Tanrı, zatı hayır olduğu için kendine âşıktır; O'nun âşık olunan zatı bütün var olanların ilkesidir; dolayısıyla bütün var olanlar en güzel bir düzen (ahsen-i nizam) içerisinde O'ndan çıkar."[232] Eşyanın Tanrı'dan çıkışı dışarıdaki bir sebep dolayısıyla değil, O'nun zatı sebebiyledir. O'nun zatı, iyiliğin ve düzenin/nizamın kendisidir; O'ndan çıkan her şeyin zatı ile uyumlu olması, zatının iyiliği nedeniyle iyi olması gerekir. Eşyadaki düzen ve iyilik, Tanrı'nın zatındaki düzen ve iyiliğin gereğidir. Tanrı, iyi olması bakımından gaye'dir; ilke (mebde) olması bakımından fail'dir ve Tanrı'da bunların ikisi aynı şeydir.[233] Evrenin ortaya çıkışı, Tanrı'nın zatındaki iyiliğin ve düzenin tecellisi olduğu için Tanrı'nın yasasında bir değişiklik veya sapma olması imkânsızdır. Burada İbn-i Sînâ'nın kaza ve kader terimlerine yüklediği anlam da dikkat çekicidir; kaza, bütün varlıkların ibda ile akılsal âlemde mücmel ve toplu halde yaratılmasıdır. Kader, akılsal âlemdeki varlıkların gereken şartların oluşmasına bağlı olarak birbiri ardı sıra ortaya çıkmasıdır. "Allah'ın kazası, ilk ve yalın belirlemedir. Takdir ise, kazanın tedricen yöneldiği şeydir."[234] Tûsî'nin Şerh-u İşârât'ta bu terimleri açıklarken "Ve katımızda hazineleri olmayan hiçbir şey yoktur. Biz onu ancak bilinen bir ölçüye/kadere göre indiririz." (Hicr 15/21) ayetine atıfta bulunması son derece önemlidir.[235] Tanrı'nın ezeli yasasına göre işleyen evrende rastlantısallığa/işlevsizliğe yer yoktur.[236] Evrendeki iyilik ve hayır nizamının, bu düzeni tesis eden mutlak iyi varlığın koyduğu değişmez ölçülere göre işlemesi sünnetullah'tır.

İbn-i Sînâ açısından evrenin yaratılması salt kozmolojik bir olay değil, varlık ile iyilik arasındaki koşutluğa dayalı derin ahlaki tazammunları içeren çok yönlü

metafizik bir hadisedir. Evrenin yaratılması Tanrı'nın iyiliğinin gereği/sonucu olduğu gibi evrendeki bütün varlıkların kendi doğasında olanı açığa çıkarmaya meyyal oluşu aynı metafizik tasavvurun uzanımıdır. Zira inayetin başka bir anlamı, "her şeyin iyilik nizamı gereğince kendisinde olanı en üst seviyede ortaya koyacağı biçimde var edilmesidir."[237] Nasıl evren varlığı tam olan Tanrı'nın zatındaki iyiliğin gereği olarak var olmuş ise evrendeki her şey de kendi doğasında olanı aktüel hal getirmek suretiyle iyilik nizamının işleyişine iştirak eder. Nitekim "her var olanın en son amacı kendi türüne ait kemale ermektir; o düzeyden aşağı düşmek, kendinden aşağıdakilere nispetle kemal sayılsa da gerçekte onun için bir eksikliktir… bir engel olmadıkça her canlının temel özelliği, kendi türüne ait kemalin zirvesine yükselmektir."[238] İnsanın dışındaki gayr-i akil varlıklar kendi türüne ait kemale ermek konusunda tabii bir eğilim içerisindedir. İnsanın iyiliğinin/mutluluğunun nasıl gerçekleşeceğini anlamak için, "insan olarak insanı diğer canlıların hepsinden farklı kılan kendine özgü gücü incelemek gerekmektedir."[239] İbn-i Sînâ'ya göre, insan, "(ruhi hayvani) ile hayvanata; (ruhi tabiî) ile nebatata müşarik olup (ruhi insanî) ile de (melâikeye) muvafık olmaktadır." Başka bir ifadeyle, insan, nebati nefis bakımından bitkilerle, hayvani nefis bakımından hayvanlarla, nâtık nefis bakımından meleklerle ortaktır.[240] İnsanda bulunan bu güçlerin her birinin kendine özgü bir keyfiyeti, kendisine özgü bir işi ve hareketi vardır; insanda bu güçlerin hangisi diğerlerine baskın gelirse insan onunla tanımlanır. Bitkilere özgü doğal fiil, yeme-içme ve bedeni geliştirmekten ibarettir. Hayvanlara özgü doğal fiil ise şehvet ve gazap'tır. "(Natık) sıfatı ile mevsuf olan (insan)ın fiiline gelince; bu fiil; bütün fiillerin en şereflisidir. Çünkü (nefsi insanî); ruhların en şereflisidir… (nefsi insanî)ye has olan şey; ancak (ilim) ve (idrak)dir."[241] Her varlığın iyiliği/mutluluğu kendi tanımına uygun olan fiili yerine getirmek ile gerçekleşiyorsa, tümel kavramları algılama gücüne sahip, 'akıllı canlı' olarak tanımlanan insanın varlık türüne ait fiil ne bitkilerde olduğu gibi beslenme ve üremedir ne de hayvanlarda olduğu gibi duygulanımdır; insana özgü fiil, bilmek ve kavramaktır:

Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin suretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolunmasıyla aklî bir âlem haline gelmektedir. Böylelikle nefis, bütün mevcut aleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherlerinden suretlenen akledilir bir âleme dönüşür. Bu durum, diğer güçlere ait sevilen yetkinliklerle kıyaslanırsa, karşısında 'bu ondan daha üstün ve yetkindir' demenin çirkin olduğu bir mertebedir.[242]

İnsan, düşünme melekesini etkin kullanarak kendi türüne ait yetkinliğe, iyiliğe ve mutluluğa eriştiği gibi Tanrı'nın ezelde tesis ettiği iyilik üzerine kurulu akılsal düzende kendi konumuna uygun olan fiili de yerine getirmiş olmakta; kendisinin ve bütün varlığın mâşuku (sevgilisi) ile arasındaki aracıları ortadan kaldırarak en büyük şeref ve en yüce mutluluğa erişmektedir.[243] Metafizikte teorik aklını

yetkinleştiren insan, ahlakta pratik aklını kullanarak, hikmet, iffet, şecaat ve adalet gibi erdemleri kazanıp bunları hayata aktardığında yeryüzünde Allah'ın halifesi olma hakkını kazanmaktadır.[244] İnsanın halife olması, Tanrı'nın yaratılış planındaki düzende kendi konumunu doğru kavraması, aklını kullanarak iyilik ve hayır nizamına iştirak etmesi manasına gelir. Nitekim Tanrı ilk olarak aklı yarattığı gibi melekler, felekler, yıldızlar, unsurlar ve bitkilerden sonra insanı yaratarak yaratılış silsilesini yine akıl ile sonlandırmıştır. "Yaratmaya cinsin ekmeli ile başladığı gibi yaradılışında; (nev')in ekmelinde nihayet bulmasını irade buyurmuştur. Yaratmaya başlayış (akl) ile olduğu gibi sonu da (âkıl) ile nihayet bulmak için (insan)ı mahlûkat arasından seçmiş ve yaratmaya (cevher)lerin eşrefi olan (akıl) ile başlayarak mevcudatın eşrefi olan (âkıl) ile son vermiştir."[245] İbn-i Sînâ'nın insana özgü fiili açıklarken, bunu evrenin yaratılışı ile ilişkilendirmesi, onun ahlakı genel metafizik sisteminin bir parçası olarak gördüğünün en önemli kanıtlarından biridir. Aklını kullanan insan bunu yapmakla kendi türüne ait kemale erme ve mutlu olma imkânı bulduğu gibi, aynı zamanda varlık merâtibi içerisinde kendi konumunu doğru kavrayarak Tanrı'nın ezeldeki yaratılış planına/sünnetullah'a uygun hareket etmiş olmaktadır.

Yine, İbn-i Sînâ'nın "fıtrat" terimine yüklediği anlam, inayet, yaratma, sünnetullah ve ahlak arasındaki bütünlüklü ilişkiyi yansıtması bakımından önemlidir. O, nefsin güçlerinden bahsederken, nefsin en üstün gücü olan teorik akıl ile fıtrat'ı aynı anlamda kullanmaktadır. "… Akıldan başka buna elverişli bir güç yoktur. Şu halde bu güç, bizde yaratılıştan var olan nazarî akıl gücüdür ve o, sağlıklı fıtrî istidattır."[246] İbn-i Sînâ'nın akıl ile fıtrat arasında kurduğu ilişki, Tanrı, evrenin yaratılışı ve insanın doğası arasında 'akılsallık' bakımından ortaklık gördüğünü göstermektedir. Rûm suresi 30. ayetteki insanların kendisine yönelmeye/dönmeye çağrıldığı "fıtrat", Allah'ın fıtrat'ı (fıtratallahi) olup, insanlar da bu fıtrat üzerine yaratılmıştır. İbn-i Sînâ'nın Tanrı'yı sırf akıl olarak tanımladığı hatırlandığında, yine onun nefsin en üstün gücü olan akıl ile fıtrat arasında kurduğu paralellik göz önüne alındığında, onun, Tanrı ile insan arasındaki ortaklığı akıl üzerinden açıkladığını söylemek mümkündür. İnsan, Tanrı'nın fıtratı üzerine yaratılmış bir varlık olduğu için yaratılıştaki akılsal düzene/sünnetullah'a iştirak eden, etmesi gereken bir varlıktır. Fıtrat insana Tanrı tarafından yerleştirilmiş asli doğadır; bu asli doğaya uygun hareket ederek mantık ve tecrübe ile Tanrı'nın varlığını ve birliğini keşfeden kişi, Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi, hanîf'tir.[247] Ayet'te fıtrat ile din'in aynı anlamda kullanılması, İslam'ın fıtrat, yani yaratılış ve akıl üzerine kurulu bir din olduğunu gösterir. 'Fıtrat' terimini makâsıd-ı şerîa bağlamında İbn-i Sînâ'ya referansta bulunarak yorumlayan Tahir bin Âşûr'un söylediği gibi, "İslam'ın 'Allah'ın fıtratı' şeklinde nitelenmesinin anlamı, getirdiği esasların fıtrattan olmasındandır… İslam dini mensuplarını fıtrata ve onun gereklerini yapmaya, kapsamına gireni veya onunla karışık olanı yaşatmaya çağırır."[248] İnsan, aklın yaratılışından getirdiği özelliği ile doğruluk, dostluk, merhamet ve cömertlik gibi kavramların bilgisine ulaşabilir.[249] Buna göre, evlenmek, çocukları beslemek, yardımlaşmak, nesli korumak, bilgi sahibi olmak, medeniyet kurmak, güzel eserler yapmak, fıtrattan doğan değerledir.[250]

İnsan, akıllı bir canlı olduğu gibi, yine doğası/fıtratı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan, hayatını sürdürmek, zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için hemcinsleriyle işbirliği yapmak zorundadır; "birisi diğeri için buğday üretir, öteki beriki için ekmek yapar, birisi diğeri için diker, öteki beriki için iğne üretir. Böylece bir araya geldiklerinde işleri yeterli hale gelir. İnsanların şehir ve toplumlar oluşturmalarının nedeni budur."[251] İnsan var olmak ve varlığını sürdürmek için hemcinsleriyle ortaklık kurmak zorunda ise bu ortaklık ilişkisini adalet üzere düzenleyen bir yasa (sünnet) olmalıdır. Yasa olması için bir yasa koyucu(sânn)'nun bulunması gerekir; "bu yasa koyucu ve adilin de, insanlara hitap edebilecek ve onları yasaya zorlayabilecek durumda olması gerekir. Ayrıca onun insan olması ve insanları bu konuda kendi görüşleriyle baş başa bırakmaması gerekir."[252] Tanrı'nın ezelde tesis ettiği iyilik/hayır nizamında, varlığı iyiliğe sebep olacak bir şeyin mevcut olmaması düşünülemez; "o halde bir peygamberin var olması, onun insan olması ve diğer insanlarda bulunmayan bir özellik taşıması zorunludur."[253] Başka bir ifadeyle, toplumsal yasaları insanlara bildiren peygamberin mevcudiyeti ezeli inayetin tesis ettiği hayır düzeninin/sünnetullah'ın gereğidir. Peygamber, "Allah'ın izni, emri, vahyi ve Mukaddes Ruh'u (Cebrail) kendisine indirmesiyle insanların işlerinde onlar için bir takım yasalar koymalıdır;" peygamberin insanlara bildirmesi gereken ilk yasa, Tanrı'nın birliği, benzersizliği ve ibadete layık biricik varlık olduğudur.[254] "İnsanların çok azı Tanrı'nın birliğinin hakikatini hakkıyla kavrayabilecek seviyede olduğu için peygamber yasayı anlatırken farklı anlayış düzeylerine hitap eden semboller/remizler kullanmıştır. Filozofun akıl aracılığıyla ulaştıkları ile peygamberin temsillerle anlattıkları arasında mutabakat söz konusudur. Sıradan insanlar (avam) kendilerinin iman ettiklerinin felsefede burhânî olarak bilindiğini; seçkin insanlar (havas) kendilerinin burhânî olarak bildiklerinin dinde temsillerle anlatıldığını kavradığında ezeli inayetin tesis ettiği iyilik düzeninin sırrına vakıf olurlar."[255]

İbn-i Sînâ'nın anlayışında peygamberin varlığı iyilik üzerine kurulu metafizik sisteminin bütünlüğü içerisinde anlaşılması gereken akılsal bir zorunluluk olduğu gibi, pratik felsefenin kapsamına giren ahlak, aile ve şehir hayatına ilişkin düzenlemelerin peygamberin vaz ettiği yasalara göre olması da akli bir temele dayanmaktadır. Başka bir ifade ile İbn-i Sînâ açısından Tanrı'nın ezelde tesis etmiş olduğu iyilik düzeninde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir yasa koyucu olarak peygamberin mevcudiyeti akli bir zorunluluk olduğu gibi, peygamberin Tanrı'dan aldığı vahye dayanan yasaların da akıl ile mutabık olması aynı metafizik sistemin gereğidir. İnsan aklının en üst seviyesi olan kudsî akıl düzeyine çıkmış olan Peygamberin ahlakı, aile ve şehir hayatını düzenlemek için koyduğu yasalar akılsal olduğuna göre, bu yasalara uymak da akla uygundur. Bu bağlamda İbn-i Sînâ'nın bazı eserlerinde pratik felsefenin dördüncü kısmı olarak zikrettiği Yasa Koyucu Sanat'ın[256] rolü önem kazanmaktadır. İbn-i Sînâ'ya göre, ahlak, aile yönetimi ve şehir yönetimi konusundaki yasaların tek bir yasa koyucu tarafından konulması gerekir; bu kişi peygamberdir.[257] "İbn-i Sînâ daha önce psikoloji ve kozmolojik öğretileri doğrultusunda bir olgu olarak varlığını tespit ettiği peygamberliğin toplumsal hayat ve insan türünün sürekliliği açısından

vazgeçilmezliğini ortaya koymakta ve peygamberin toplumsal yaşamı tesis ederken insanlara tebliğ ettiği metafizik/dinî tasavvurun ana hatlarını vermektedir."[258]

İbn-i Sînâ'nın özellikle eş-Şifâ'nın son kısmında serdettiği ibadetler ve şehir hayatına ilişkin yasalar hakkındaki görüşleri onun, pratik felsefenin ilkelerini peygamberin koyduğu yasalarla özdeşleştirdiğini göstermektedir. Bu konuda birkaç örnek vermek gerekirse; İbn-i Sînâ'ya göre, tembelliğin, karşılığında herhangi bir maslahat bulunmaksızın mülk ve menfaat intikalinin gerçekleştiği işlerin, insanların ortak yaşantısına hizmet etmeyen mesleklerin yasaklanması gerekir. Buna göre, kumarbazlığın, faizciliğin, kadın ticaretinin ve hırsızlığın; benzer şekilde şehrin düzenini bozan, toplumsal yapıya zarar veren zina ve eşcinselliğin de yasaklanması gerekir. Neslin devam etmesi için evliliği teşvik etmek gerekir; "çünkü türlerin bekası ki Allah'ın varlığının delilidir, evlenmeye bağlıdır. Nesepte bir kuşkunun bulunmaması için evlilik işinin aleni yapılması gerekir."[259] İbn-i Sînâ, benzer biçimde, boşanma, miras ve aile hukuku hakkındaki yasaları, doğrudan ayet ve hadis zikretmeden, bunların arkasındaki hikmetlere işaret ederek açıklamaya çalışır. O daha önce teorik felsefede yaratma metafiziği bağlamında evrenin yaratılışındaki akılsal planın işleyişini ve bu sistem içerisinde peygamberin mevcudiyetinin gerekliliğini rasyonel gerekçelere dayalı olarak izah ettiği gibi, pratik felsefede de peygamberin vaz ettiği yasaların hikmetini açıklayarak peygamberin koyduğu yasalara ittiba etmenin rasyonelliğini temellendirmeye çalışmaktadır. İbn-i Sînâ'nın ahlak metafiziğini açıklamada izlediği yöntemin kendisi, onun, akıl ile vahiy; peygamberin, ahlak, aile ve şehir hayatı konusunda koyduğu yasalar ile pratik felsefenin ilkeleri arasında gördüğü derin mutabakatın bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

İbn-i Sînâ'nın, yaratma metafiziği, nübüvvet ve pratik felsefe hakkındaki görüşleri doğal yasa anlayışı ile irtibatlı düşünüldüğünde dikkat çekici hususları ihtiva etmektedir. Onun, nübüvveti bir taraftan insanın doğasından kaynaklanan toplumsallık, öbür taraftan Tanrı'nın ezelde tesis ettiği iyilik ve hayır nizamı ile ilişkilendirerek temellendirme teşebbüsü metafizik sistemindeki bütünlüğü ve tutarlılığı yansıtmaktadır. Herhangi bir teolojik öncülden hareket etmeden, salt aklını kullanarak varlık olması bakımından varlığın doğasını araştırarak Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatlamaya çalışan İbn-i Sînâ'nın metafizik projesi akıl ile vahiy arasındaki derin mutabakatın felsefi izahını ortaya koymaya matuftur. Nübüvvetin gerekliliğini yine aynı metafizik proje içerinde açıklamaya gayret eden İbn-i Sînâ, peygambere duyulan ihtiyacı insanın doğasında yola çıkarak, akıl ile temellendirmek suretiyle, Tanrı'nın ezeli yasası, peygamberin yasası ve insan aklının yasası arasındaki uyumu bizzat kendi metafiziğinde örneklendirmiştir. Peygamberin varlığı ve yasa koyuculuğu aklen zorunlu olduğu gibi, peygamberin Tanrı'nın vahyi ile koyduğu yasaların da akıl ile mutabık olması sünnetulah'taki akılsal işleyişin gereğidir.

Kaynakça

Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*, (İng. Çev. Fathers of the English Dominican Province), Notre Dame: Christian Clasics, vol. II, 1981.

Aristoteles, *Nikomashos'a Etik*, (Çev. S. Babür), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1988.

Âşûr, M. Tâhir, *İslam Hukuk Felsefesi*, (Çev. V. Akyüz, M. Erdoğan), İstanbul: İklim, 1988

Bix, Brian H., "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", (Çev. E. Uzun), *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2004.

Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri,* İstanbul: Litera, 2010.

Erdem, Engin, "Hocazâde (1422-1488) ve 'Mucibun Bi'z-Zât' Düşüncesi", (İçinde) S.H. Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel, 2007.

-----------, "Doğal Yasa", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü I*, (Ed. M. Selçuk vd.) Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 2013.

Griffel, Frank, "Harmony of Natural Law and Shari'a in Islamist Theology", (içinde), *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Contex*, (Ed. A. Amanat, F. Griffel), Stanford: Stanford University Press, 2007.

İbn-i Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetu'l-Müzdevece fi'l-Mantık*, (thk. M. el-Hatîb vd.), Kahire: Matbaatu'l-Müeyyid, 1910.

-----------, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I*, (Metin ve Çev. E Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2004.

-----------, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, (Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2005.

-----------, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, (Çev. A. Durusoy vd.), İstanbul: Litera, 2005.

-----------, *Kitâbu'ş-Şifâ II. Analitikler*, (Çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2006.

-----------, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş (Medhal)*, (Metin ve Çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2006.

-----------, *Kitâbü't-Ta'lîkât*, (Thk. H. M. el- Ubeydî), Şam: et-Tekvîn, 2008

-----------, *Risâle fî Aksâm el-Hikme*, (içinde) Halide Yenen, "*İbn*-i Sînâ'da İlimler Tasnifi ve *Risâle fî Aksâm el-Hikme*", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 14, Ekim, 2008.

-----------, *er-Risâletü'l-Arşiyye fî Tevhîdihî ve Sıfâtihî*, Haydarâbâd: Matbaat-u Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyyeh, 1353.

-----------, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, (Thk. ve Çev. F. Toktaş), Ankara: TDV, 2011

Kaya, M. Cüneyd, " 'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn-i Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 14, S. 27, 2009.

Murphy, Mark, "The Natural Law Tradition in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>.

Pojman, Louis P., *Ethichs: Discovering Right and Wrong*, Belmont: Thomson Wadsworth, 2006.

Saruhan, Müfit Selim, "İbn-i Sînâ'da Ahlaki Çözümleme Üzerine", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (Ed. M. Mazak, N. Özkaya), İstanbul: İstanbul Kültür A.Ş., 2008.

Stump, Eloeonore, *Aquinas*, London: Routledge, 2005.

Syse, Henrik, *Natural Law, Religion, & Rights*, Indiana: St. Augustine's Press, 2007.

Eş-Şirâzî (Molla Sadra), *Şerh-u İlâhiyyât-ı Şifâ I*, (thk. Necefgûlî Habîbî), Beyrut: 2007.

Türkeri, Mehmet, "Etik Tarihindeki temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bunlardaki Dînî Unsurlar", *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı XXII, İzmir 2005.

Thurner, Martin, "Hristiyan Anlayışına Göre Tanrı'nın Yasası ve Devletin Yasası (Thomas Aquinas)", (Çev. M. Tüzel), *İslamiyet ve Hristiyanlık'ta Otorite-Birey İlişkisi (Bilimsel Toplantı)*, Eugen-Biser Vakfı-Ankara Üniversitesi, Ankara: 16-17 Mayıs 2007.

Et-Tûsî, Nasîruddîn, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât III*, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383.

Wolfson, H. Austryn, *The Philosophy of Spinoza I*, New York: The World Publishing Company, 1961.

Yrd. Doç. Dr. Engin ERDEM, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza I*, The World Publishing Company, New York 1961, s. V.

Brian H. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", (Çev. E. Uzun), *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* Cilt : 6, Sayı : 2, 2004, ss. 291-294.

Engin Erdem, "Doğal Yasa", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü I*, (Ed. M. Selçuk vd.) Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 2013, s. 191.

Aristoteles, *Nikomashos'a Etik*, (Çev. S. Babür), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1988, birinci kitap, 1094a 5, (s. 5).

Aristoteles, *Nikomashos'a Etik*, birinci kitap, 1097b 25-30 (s. 14).

Aristoteles, a.g.e., 1098 a 5-15 (ss. 14-15).

Louis P. Pojman, *Ethichs: Discovering Right and Wrong*, Belmont: Thomson Wadsworth, 2006, s. 45.

Mehmet Türkeri, "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bunlardaki Dînî Unsurlar", *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı XXII, İzmir 2005*, ss.143-144.

Eloeonore Stump, *Aquinas*, London: Routledge, 2005, s. 62.

Stump, *Aquinas*, s. 63.

Stump, a.g.e., s. 64.

A.g.e., s. 67.

A.g.e., ss. 67-68, 76.

Martin Thurner, “Hristiyan Anlayışına Göre Tanrı’nın Yasası ve Devletin Yasası (Thomas Aquinas)”, (Çev. M. Tüzel), İslamiyet ve Hristiyanlık’ta Otorite-Birey İlşkisi (Bilimsel Toplantı), Eugen-Biser Vakfı-Ankara Üniversitesi, Ankara: 16-17 Mayıs 2007, paragraf 2.2. Henüz yayımlanmamış olan bu bildiri metninden yararlanmama izin veren sayın Prof. Dr. Martin Thurner’e müteşekkirim.

Mark Murphy, “The Natural Law Tradition in Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>.

Thurner, “Hristiyan Anlayışına Göre Tanrı’nın Yasası ve Devletin Yasası (Thomas Aquinas)” p.2.3.

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* (İng. Çev. Fathers of the English Dominican Province), Notre Dame: Christian Clasics, vol. II, Pt. I-II Q 91 Art. 2.

Aquinas, *Summa Theologica*, Pt. I-II Q 90 Art. 4.

Mark Murphy, “The Natural Law Tradition in Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>.

Aquinas, *Summa Theologica*, vol. II, Pt. I-II Q 94 Art. 2; Henrik Syse, *Natural Law, Religion, & Rights*, Indiana: St. Augustine’s Press, 2007, s. 129.

Aquinas, *Summa Theologica*, vol. II, Pt. I-II Q 94 Art. 2.

Aquinas, *ST*, aynı yer.

Aquinas, *ST*, aynı yer.

Aynı yer.

Thurner, a.g.m., p. 2.4.

Murphy, “The Natural Law Tradition in Ethics”, *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Thurner, a.g.m., p. 1.

A.g.m., p. 2.5.

Aquinas, *Summa Theologica*, vol. II, Pt. I-II Q 99 Art. 2.

Aquinas, *Summa Theologica*, vol. II, Pt. I-II Q 100 Art. 3.

Stump, *Aquinas*, ss. 61-62, 90.

Stump, *Aquinas*, ss. 61-62, 90-91; Thurner, a.g.m., p. 2.3.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş (Medhal)*, (Metin ve Çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2006, s. 5.

Eş-Şirâzî (Molla Sadra), *Şerh-u İlâhiyyât-ı Şifâ I*, (thk. Necefgûlî Habîbî), Beyrut: 2007, s. 71.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 5.

İbn-i Sînâ, a.g.e., s. 7.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I*, (Metin ve Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2004, s. 2; *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 7; Eş-Şirâzî (Molla Sadra), *Şerh-u İlâhiyyât-ı Şifâ I*, s. 21.

Engin Erdem, "Hocazâde (1422-1488) ve 'Mucibun Bi'z-Zât' Düşüncesi", (İçinde) S.H. Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel, 2007, s. 144.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, (Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2005, ss. 100-101.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, ss. 100-101.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 101.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, (Çev. A. Durusoy vd.), İstanbul: Litera, 2005, s. 180; ayrıca bkz: Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul: Litera, 2010, ss. 80-82.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, (Çev. A. Durusoy vd.), İstanbul: Litera, 2005, s. 144.

İbn-i Sînâ, *Kitâbü't-Ta'lîkât*, (Thk. H. M. el- Ubeydî), Şam: et-Tekvîn, 2008, s. 302.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, ss. 100-101, 160; *İşaretler ve Tembihler*

(*el-İşârât ve’t-Tenbîhât)*, s. 145.

Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 105.

İbn-i Sînâ, *er-Risâletü’l-Arşiyye fî Tevhîdihî ve Sıfâtihî*, Haydarâbâd: Matbaat-u Dâireti’l-Meârifi’l-Osmâniyyeh, 1353, s. 15.

İbn-i Sînâ, *Kitâbü’t-Ta’lîkât*, s. 303.

İbn-i Sînâ, *Kitâbü’t-Ta’lîkât*, s. 356-357.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 185.

Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât III*, Kum: Neşru’l-Belâğa, h. 1383, s. 317.

İbn-i Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, (Thk. ve Çev. F. Toktaş), Ankara: TDV, 2011, s. 24.

İbn-i Sînâ, *Kitâbü’t-Ta’lîkât*, s. 303.

İbn-i Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 33.

İbn-i Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 7.

İbn-i Sînâ, *Namaz Risalesi*, (Çev. M.H. Tura), 1959, s. 28.

İbn-i Sînâ, *Namaz Risalesi*, ss. 29,31.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 172.

İbn-i Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 32.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 204.

İbn-i Sînâ, *Namaz Risalesi*, ss. 25-26.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ II. Analitikler*, (Çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2006, s. 266.

Frank Griffel, “Harmony of Natural Law and Shari’a in Islamist Theology”, (içinde), *Shari’a: Islamic Law in the Contemporary Contex*, (Ed. A. Amanat, F. Griffel), Stanford: Stanford University Press, 2007, s. 43

M. Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, (Çev. V. Akyüz, M. Erdoğan), İstanbul:

İklim, 1988, ss. 93-94.

Müfit Selim Saruhan, "İbn Sînâ'da Ahlaki Çözümleme Üzerine", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu BildirilerI*, (Ed. M. Mazak, N. Özkaya), İstanbul: İstanbul Kültür A.Ş., 2008, s. 127.

Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 94.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 187.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 188.

İbn-i Sînâ, aynı yer.

Aynı yer.

Erdem, "Doğal Yasa", s. 191.

İbn-i Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetu'l-Müzdevece fi'l-Mantık*, (thk. M. el-Hatîb vd.), Kahire: Matbaatu'l-Müeyyid, 1910, s. 8; *Risâle fî Aksâm el-Hikme*, (içinde) Halide Yenen, "*İbn* Sînâ'da İlimler Tasnifi ve *Risâle fî Aksâm el-Hikme*", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 14, Ekim, 2008, s. 85. C. Kaya, *Yasa Koyucu Sanat*'ı, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu" tarzında tercüme etmeyi teklif etmektedir. Bkz. M. Cüneyd Kaya, " 'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 14, S. 27, 2009, ss. 82.

Kaya, " 'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", ss. 78-79.

Kaya, " 'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", s. 81.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)*, s. 198.

İBN-İ SÎNÂ'NINTANRI ANLAYIŞININ DAYANDIĞI TEMEL İLKELER [260]

Giriş

İbn-i Sînâ'da (ö.1037) Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, başta Şifâ, Necât, Risaletu'l-Arşiyye ve el-İşârât ve't-Tenbihât olmak üzere, birçok eserinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak onun buradaki açıklamalarını olduğu gibi aktarmak ya da anlaşılır kılmaya çalışmak, faydalı ve gerekli bir çaba olsa da, bununla yetinmeyerek daha da öteye gidip Tanrı'yla ilgili tüm bu izahlarda İbn-i Sînâ'nın Tanrı için belirlemiş olduğu en temel esasları tespit etmek daha önemlidir. Bunu yapınca, İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışının üzerine oturduğu temel ilkelerin onun felsefi sistemi içerisinde nasıl yer aldığı daha iyi anlaşılacaktır. Fakat burada kullandığımız "ilke" kavramının bir sıfat ve ârâz anlamında kullanılmadığını, sadece İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışını izah ederken, onun doğrudan söylediği veya açıklamalarından çıkardığımız bir takım genel kural, kriter, esas veya dayanak noktalarını ifade etmek için olduğunu belirtmek isteriz.

İbn-i Sînâ'nın eserlerinde Tanrı'nın âdeta tanrılığını ifade edecek ilkeler çok sayıda başlık altında yer almıştır. Zorunlu Varlığın illeti yoktur, her şeyin illeti O'dur, başka varlıklara denk değildir, varlık bakımından başka varlıklarla ilişkili değildir, tektir, birdir yani basittir; gerçektir, tamdır, mükemmeldir, iyiliktir, cömerttir; sırf akıldır, âkîl ve ma'kûldür; aşk, âşık, maşûktur; faildir, işitir, görür, irade eder, kâdirdir, bilir… vs. Eserlerinde bazen dağınık bazen de düzenli bir şekilde anlatılmış olan bu çok sayıdaki özellikler, az sayıdaki ilkeye indirgenebilir. Hatta bu az sayıdaki ilkeler de iki veya üç ilkeye ve bunlar da tek bir ilkeye bağlanabilir. Böylece İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışının dayandığı temel zihinsel arkaplan tespit edilebilir. İşte bu çalışmamızda İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışını dayandırdığı ilkeleri belirlemeye ve açıklamaya çalışacağız.

İbn-i Sînâ'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler

İbn-i Sînâ, Tanrı'yı ifade etmek için birçok kavram kullanmıştır. Vâcibu'l-Vücûd, el-İlâh, el-Evvel, el-Vâhid, el-Mebdeu'l-Evvel, el-İlletu'l-Ûla, el-Akl, el-Âşık… vb. bunlardan bazılarıdır.[261] Onun "Allah" ismi yerine daha çok bunları tercih ettiği görülmektedir. Bu tercihte, kendisinden önceki filozofların kullanımları, dini kaygılar ve metafiziğin ilkeler üzerine yoğunlaşması gibi faktörler etkili olmuş olabilir. Nihayetinde o, sözü edilen bu kavramları Tanrı'yı kast ederek kullanmıştır.[262] Biz de burada onun Tanrı anlayışı ile ilgili ilkeleri belirlerken bu bağlamdaki tüm isimlere başvuracağız.

İbn-i Sînâ'nın eserlerinde Tanrı'nın âdeta tanrılığı için belirlediği en temel ilkeler genellikle dağınık bir şekilde bulunsa da, bazı yerlerde bu ilkeleri bir arada ifade ettiğini de görmekteyiz. Fakat bunlar onun amaçladığı nihai ilkelerden ibaret değildir. Örneğin o, Risaletu'l-Arşiyye'de belli bir düzen içerisinde Tanrı anlayışının dayandığı bazı temel ilkeleri 1. Vâcibu'l-Vücûd'un ispatı, 2. O'nun tekliği (vahdaniyet) ve 3. O'nun için sebeplerin söz konusu

olmadığı şeklinde belirlemiştir.[263] Hatta bu üç temel ilkeye dayalı olarak İbn-i Sînâ, Allah'ın sıfatlarını açıklamaya girişmiş ve bunları 1. Olumlu, 2. Olumsuz ve 3. Olumlu ile olumsuzu birleştiren sıfatlar olmak üzere üç gruba ayırmıştır. Bunlardan birinci gruba kıdem; ikincisine hâlık, bârî ve musavvir; üçüncü gruba ise mürîd, kâdir gibi sıfatları örnek olarak vermiştir.[264] Fakat o, Tanrı'nın birliği/basitliği konusunda oldukça hassas olduğundan, bu sıfatları Tanrı anlayışının birer temel ilkesi olarak ifade etmekten kaçınmış, ilke bazında sadece Tanrı'nın varlığı, tekliği ve nedensiz oluşunu belirtmiştir. Ancak bu üç ilke İbn-i Sînâ'nın son tahlilde ifade edeceği ilkeler değildir. Zira bunların içerisinde, İbn-i Sînâ'nın diğer eserlerinde oldukça üzerinde durduğu Tanrı'nın birliği/basitliği ilkesi yer almamaktadır. Gerçi o, Risaletu'l-Arşiyye'de Tanrı'yla ilgili sıfatları ele aldığı bölümlerde Tanrı'nın basitliğine değinmiştir; ama onu bir genel ilke olarak öne çıkarmamış, sıfatların zatla olan ilişkileri bağlamında bu ilkeyi dolaylı olarak ve kısaca irdelemiştir. Bu durumda İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışını dayandırdığı ilkeleri belirlerken başka eserlerine de ihtiyaç duymaktayız. Bu bağlamda örneğin Şifâ'nın İlahiyat kısmında şu ilkeleri bir arada verdiği görülmektedir: 1. Zorunlu Varlığın nedeninin olmaması, 2. Varlığının zorunlu olması veya var olmasının gerekliliği, 3. Denginin olmaması yani tek olması, 4. Bir veya basit olması.[265] Burada sıralanan ilkeler, Risaletu'l-Arşiyye'de belirlenenleri içermekle birlikte bunlara birlik/basitlik ilkesini ilave etmektedir. Toplamda dörde ulaşan bu ilkeler kanaatimizce İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışının dayandığı temel ilkeleri tamamlamamaktadır. Bir ilkeye daha ihtiyaç vardır: Bu da İbn-i Sînâ'nın yapmış olduğu birçok açıklamayı kapsayan "Tanrı'nın etkinliği" ilkesidir. Bu ilke Tanrı'yla ilgili olumlayıcı bir ilkedir. Bu ilke çok önemlidir, zira Tanrı'nın etkinliği bir ilke olarak kabul edilmediği müddetçe, Tanrı, varlığı zorunlu, tek, bir ve nedensiz olacak fakat örneğin yaratan bir varlık olduğu ifade edilemeyecektir. Öyleyse bu ilke de ilave edilince İbn-i Sînâ'nın anlatımlarından Tanrı'nın tanrılığını ifade edecek en temel ilkeler şu şekilde belirlenmiş olmaktadır: 1. Varlığının Zorunluluğu: Zorunlu bir varlık var olmalıdır. 2. Nedensizlik: Herhangi bir nedeni yoktur. 3. Teklik: Ortağı, dengi veya benzeri yoktur. 4. Birlik/Basitlik: Çokluğu barındırmaz, bileşik değildir. 5. Etkinlik: İlim/Akıl.

Kanaatimizce İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışını dayandırdığı bu ilkeler, olmazsa olmaz ilkelerdir. Bunlardan birinin eksikliği Tanrı'nın tanrılığını tam olarak ifade etmemizi engeller. Bu ilkeleri farklı şekillerde belirlemek de mümkündür.[266] Ancak bizce bu şekilde belirlenmiş ilkelerle İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışının temelleri daha kapsayıcı görünmektedir. Bu beş ilke birbirinden bağımsız da değildir. İyice araştırıldığında bu ilkeleri birbirine bağlamak, birine veya birkaçına indirgemek mümkündür. Bu hususu çalışmamızın değerlendirme bölümüne bırakarak şimdilik bu beş ilkeyi ve İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışını bu beş ilkeyle nasıl izah ettiğini açıklamaya geçebiliriz.

1. Varlığının Zorunluluğu

Aslında bu ilke İbn-i Sînâ'nın sadece "Vâcibu'l-Vücûd" kavramıyla belirlenebilir. Zira ister "varlığın zorunlusu", ister "varlığı zorunlu", ister

“zorunlu varlık” isterse de başka bir şekilde ifade edilsin “Vâcibu’l-Vücûd”, temel anlamıyla Tanrı’nın var olması gerektiğini, O’nun varlıksal gerekliliği ve zorunluluğunu ifade etmektedir. Çünkü Tanrı’nın dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık olmadığı gibi O, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şeyi ya doğrudan veya bir vasıtayla zorunlu kılan O’dur.[267] İbn-i Sînâ’nın Vâcibu’l-Vücûd kavramını kullanması Tanrı’nın var olması gerektiğini baştan kabul ettiğini de gösterir. Hatta varlık, zorunluyu ifade eder ve ikisi de “şey” ile birlikte insan zihninde apriori olarak biçimlenmiştir.[268] Fakat madem Tanrı var olmalıdır; o zaman bu var olma zorunluluğu nasıl açıklanabilir? İşte İbn-i Sînâ bunu, diğer kelamcı ve filozofların yaptığı gibi, isbât-ı vâcib çabalarıyla göstermektedir. Eserlerinin muhtelif yerlerinde, İbn-i Sînâ’nın Zorunlu Varlığın varlığına dair rasyonel ve dini temelli ispatlar yaptığını görmekteyiz.

İbn-i Sînâ’ya göre “Zorunlu Varlık’ın ilk sıfatı, O’nun var ve mevcut olmasıdır.”[269] Çünkü Zorunlu Varlık gerçektir (haktır). O’ndan daha gerçek bir varlık yoktur. Diğer şeyler ise yokluğu hak ettiği gibi bunlar bâtıldır ve Zorunlu Varlık sayesinde bir gerçeklik kazanırlar. Bunlar Tanrı’ya bakan yöne kıyasla mevcutturlar. Çünkü ayette “O’nun yönünün dışındaki her şey yok olucudur.” denilmiştir.[270]

İbn-i Sînâ için var olması kaçınılmaz olan Zorunlu Varlığın ispatında farklı yol ve yöntemlerle kanıtlamalar yapılır. Ancak bunlar yaygın biçimde onun zorunlu ve mümkün varlık ayırımı ile illet ve ma’lul ilişkilerine dayanmaktadır. Bazen İbn-i Sînâ’nın illet-ma‘lûl ilişkisini en temel dayanak noktası şeklinde kabul edip zorunlu ve mümkün varlık tanımlarını da bu ilişkiye dayandırdığını görmekteyiz. Zira ona göre bir şeyin sebebi varsa o mümkündür, yoksa o zorunludur.[271] Fakat İbn-i Sînâ her zaman zorunlu ve mümkün varlık ayırımı ve tanımlarını illet-ma‘lûl ilişkisiyle izah etmemiştir. Bu nedenle zorunlu-mümkün ayırımı ile illet-ma‘lûl ilişkisi, Tanrı’nın varlıksal gerekliliğini ifade eden iki farklı Tanrı kanıtlamasının dayanak noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlk ve en önemli yol olarak İbn-i Sînâ’nın zorunlu ve mümkün varlık ayırımına dayalı kanıtına dikkat çekmek gerekir. Burada varlık kavramından yola çıkan İbn-i Sînâ, öncelikle varlık kazanan şeylerin aklen iki kısma ayrıldığını belirterek yola koyulur: Bunlardan birincisi, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır; bunun varlığı imkânsız da değildir, aksi takdirde var olmazdı; bu şey imkân sahasındadır. İkincisi ise zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.[272] İbn-i Sînâ’ya göre zorunlu, öncelikli olup tasavvur edilmeye her şeyden önce layık olandır. Zorunlu, varlığın pekişmesi demek olup yokluktan daha iyi bilinirdir. Çünkü varlık kendisiyle, yokluk ise herhangi bir şekilde varlık vasıtasıyla bilinebilir.[273] İbn-i Sînâ’yı burada zorunlu ile ilgili bu yaklaşıma götüren etken, mümkün, vâcip ve muhalin tariflerinde gördüğü problemlerdir ve bu problem ona göre bu kavramların birinin diğeriyle tanımlanmasıdır. Örneğin, “Mümkün, vâcip olmayandır.” “Vâcip, yokluğu farz edilemeyecek veya olduğundan başkasının düşünülmesi imkânsız olandır.” “İmkânsız, yokluğu vâcip olandır.” gibi.[274] İbn-i Sînâ bu sorunu, zorunluyu öncelikli kılmakla çözmüş ve bu nedenle de önce zorunluyu ve onun zorunluluğunu ele almıştır. Onun bu çıkış noktasını tercih etmesi ontolojik delilin ilk biçimlerinden biri olarak kabul

edilmiştir.[275] Varlık fikri etrafında şekillenen ve kimilerince ontolojik delil olarak adlandırılan bu delil, Zorunlu Varlığın zorunluluğunu ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.[276] Ancak bu delili farklı açılardan değerlendirip başka isimler verenler de olmuştur. Örneğin, Erdem, İbn-i Sînâ var olanı var olması bakımından analiz ederek, sırf varlıktan hareket ettiği için, onun argümanını "ontolojik delil" olarak adlandırmak mümkün olsa da, İbn-i Sînâ'nın metafizik ilminin ilkeleri (mebâdi), konuları (mevâdı) ve amaçları (metâlib) hakkındaki görüşleri dikkate alındığında onun argümanını "metafizik delil" olarak adlandırmanın daha isabetli olacağını ileri sürmüştür.[277] İbn-i Sînâ'nın buradaki çıkış noktası ve ortaya koyduğu kanıtlama, imkân kanıtı[278] ve burhan-ı Siddikîn[279] olarak da dile getirilmiştir.[280]

Argüman hangi isimle adlandırılırsa adlandırılsın, neticede İbn-i Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, var olmalıdır. Zaten İbn-i Sînâ'da zorunlunun tanımı O'nun var olmasını gerekli kılar ki "Zorunlu Varlık, mevcut olmadığı farz edildiğinde kendisine imkânsızlık ilişen mevcuttur." ve yine "Zorunlu Varlık, varlığı zarurî olandır."[281] İbn-i Sînâ düşüncesinde Zorunlu Varlık ya bizatihi zorunlu olur ya da bizatihi zorunlu olmaz. Ona göre Tanrı bizatihi Zorunlu Varlıktır ve bizatihi Zorunlu Varlık hangi şey olursa olsun başka bir şey sebebiyle değil zatından dolayı O'dur, yokluğunu farz etmek ise imkansızlığı gerektirir.[282] Varlık denmeye en layık olan ve varlığın kendisi için en gerekli olan da Zorunlu Varlıktır.[283]

İbn-i Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasının dayandığı bir diğer dayanak noktası illet-ma'lûl ilişkisidir. Bu bağlamda İbn-i Sînâ şunları söylemektedir: "İster sonlu ister sonsuz olsun neden ve nedenlilerden sıralanmış her bir zincirin ancak kendisinde yalnızca bir nedeni bulunduğu zaman onun dışında bir nedene ihtiyaç duyacağı ortaya çıkmıştır. Fakat neden, kuşkusuz zincire bir uç olarak bitişir. Ve yine eğer onda nedenli olmayan bir şey bulunursa onun uç ve son olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla her zincir, bizatihi zorunlu varlıkta son bulur."[284] Yüce Allah, mutlak olarak sebeplinin varlığının ilkesidir.[285] Bu ifadeler de göstermektedir ki, illet-ma'lûl ilişkisi Tanrı'nın varlıksal zorunluluğunu açıklamada önemli bir dayanak noktasıdır.

Sonuçta İbn-i Sînâ zorunlu bir varlığın rasyonel ve dini açıdan var olması gerektiğini bazı kanıtlarla ortaya koymuş ve dolayısıyla bir şeyin Tanrı olabilmesi için öncelikli ve en temel kural olarak onun var olması gerektiğini ileri sürmüştür.

2. Nedensizlik

İbn-i Sînâ'da zorunlu ve mümkün varlık ayırımının bir açıdan illet-ma'lûl ilişkisine dayandığını söylemiştik. Onun "bir şeyin sebebi varsa mümkün, yoksa zorunludur."[286] ifadesi bunu göstermektedir. Buna göre Zorunlu Varlık, zatıyla zorunludur ve O'nun her ne türden olursa olsun nedeni yoktur. Hatta bu neden kendi kendisinden de gelmez. Kendi kendisiyle zorunlu olması demek, kendisinden gelen bir sebeple zorunlu olması demek değildir.[287]

İbn-i Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık nedensizdir, O'nun varlığı kendindendir. Nitekim o şöyle söylemektedir: "Başkasına yüklenmeksizin zatı bakımından

kendisine yönelinilen her mevcut ya kendinde varlık zorunlu olması bakımından bulunur ya da bulunmaz. Eğer zorunlu olur ise, işte bu, zatından dolayı varlığı zorunlu olan bizatihi gerçektir. Ve o, en kurucu olandır."[288]

Benzer şekilde İbn-i Sînâ'nın şu ifadesi de bu durumu desteklemektedir: "Varlığa gelmiş zorunlu varlığın varlığa gelişi, eğer zorunlu varlık oluşu nedeniyle olur ise, asla ondan başka zorunlu varlık olmaz. Eğer onun varlığa gelişi bundan dolayı değil aksine başka bir durum nedeniyle olur ise, bu durumda o nedenlidir."[289]

Bu aktarımlardan da anlaşıldığı üzere Zorunlu Varlığın varlığı da zorunluluğu da başkasından dolayı değil kendinden dolayıdır. O'nun kendi zatı, zorunluluğun kaynağıdır. O'nun kat'î suretle kendisinin dışında bir nedeni olamaz. Çünkü İbn-i Sînâ'ya göre bizatihi Zorunlu Varlık, hangi şey olursa olsun başka bir şey sebebiyle değil zatından dolayı O'dur, yokluğunu farz etmek ise imkânsızlığı gerektirir.[290] O'nun kendisiyle zorunlu olması O'nda bir ikiliğe yol açmaz.[291] Yine ona göre "el-Evvel"in dışında her şey dolayısıyla nedenlidir, nedenli de zorunlu ilkeyle eşit olamaz."[292]

Diğer yandan İbn-i Sînâ'da başka bir varlık için de "Zorunlu Varlık" ifadesi kullanılır ancak şu farkla ki bu varlık başkasıyla zorunludur. Bu başkasıyla zorunlu olan varlık, kendisi dışındaki bir şey ile nedenlenmiştir. İbn-i Sînâ'nın bu konudaki ifadeleri özetle şöyledir: Kendisi dışındakiyle varlığı zorunlu olan her şey bizatihi mümkün varlıktır. Çünkü kendisi dışındakiyle varlığı zorunlu olanın varlığının zorunluluğu, belli bir nispete ve izafete bağlıdır.[293] Başkasıyla zorunlu olanın varlığı bizzat bu diğerinin varlığından sonradır ve ona dayanır. Varlığı bizatihi mümkün olan her şeyin varlıktaki illeti kendisinden öncedir.[294]

İbn-i Sînâ'ya göre nedenli olmak çeşitli yönlerden olabilmektedir. Örneğin bir varlığın bir şey için bir şey yapması bir tür nedenli olmak demektir. Bundan dolayı İbn-i Sînâ, İlk Gerçek'in, bir şeyi bir şey için yapması ve O'nun fiilinin bir nedenselliğinin olması da çirkindir,[295] "Yüce olan, kendisinden amaç yerine geçecek şekilde aşağı olan için bir durum isteyen değildir."[296] ve "İlk'in irade ettiği şeyde, İlk'in bir amacının olması söz konusu değildir."[297] demiştir. İbn-i Sînâ'nın bu ifadelerinin gerekçesi şöyle özetlenebilir: Gaye, şey olması bakımından diğer illetlerden önce gelir ve o, illetlerde bulunan illetlerin illetidir. Onlar âyânda bulunmaları açısından sonra gelebilirler. Eğer fail illet bizatihi gai illet olmazsa, fail şeyiyyette gayeden sonra gelir. Bu, diğer illetlerin ancak gaye için bilfiil illet olmaları ve başka bir şeyden dolayı olmamaları sebebiyledir.[298]

Sonuçta İbn-i Sînâ için tanrılık, nedensiz olmayı zorunlu olarak gerektirir. Çünkü ona göre varlığı zatı gereği zorunlu olanın, illeti yoktur. Onun bu zorunluluğu bütün yönlerdendir. Eğer onun illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başka bakımdan değil, zatı bakımından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Böyle bir varlık zatı gereği Zorunlu Varlık değildir. Dolayısıyla Zorunlu Varlığın illeti yoktur. Bir şeyin hem zatı gereği hem de başkası nedeniyle Zorunlu Varlık olması mümkün değildir. Çünkü başkası nedeniyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Zatı gereği zorunlu, varlığında başka varlığın zorunlu kılışının tesiri olmaksızın mevcut olmuştur.[299]

3. Teklik

İbn-i Sînâ'da Zorunlu Varlığın tek olması demek, denginin olmaması demektir. Onun eserlerinde, Zorunlunun tek bir tane olması gerektiğine dair açıklamalar önemli bir yer tutar. Ona göre Zorunlu Varlık bir tek zat (vâhid) olmalıdır. Aksi takdirde çokluk olup çokluktan her birisinin Zorunlu Varlık olması gerekirdi.[300] Zorunlu Varlık birdir (vâhid) ve hiçbir şey O'nun mertebesinde O'na ortak değildir.[301]

İbn-i Sînâ Zorunlu Varlığın ortağının olmaması gerektiğini uzun ihtimaller çerçevesinde değerlendirerek ortaya koymaya çalışmıştır.[302] Ona göre Zorunlu Varlığın ne şekilde olursa olsun, iki olması mümkün değildir. Bunun kanıtını o şöyle ifade eder: Eğer başka bir Zorunlu Varlık daha düşünürsek bunların birbirinden ayırt edilebilmesi gerekir ki, iki ayrı varlıktan söz edilebilsin. Ayırt edilmek ise ya özsel ya da ilintisel olabilir. Eğer ikisinin ayırt edilmesi, ilintisel bir sebepten ise, bu ilintisel sebep ya her ikisinde de bulunur ya da sadece birinde bulunur. Eğer birini diğerinden ayıran ilintisel sebep her ikisinde de varsa, her ikisinin de nedenli olması gerekir. Zira ilintisel olan, bir şeyin mahiyeti gerçekleştikten sonra ona ilinti olandır. Şayet ilintisel özellik, varlığın gereği olarak kabul edilir ve sadece birinde olup diğerinde bulunmazsa bu durumda ilintisel sebebi bulunmayan, Zorunlu Varlık olur, diğer ise Zorunlu Varlık olmaz. Eğer ikisinin birbirinden ayırt edilmesi özsel ise ve şayet her birinin, onunla diğerinden ayırt edilebildiği özsel bir özelliği var ise o takdirde bunların her ikisi de bileşiktir. Bileşik olanın da bir sebebi vardır. Bu durumda ikisi de Zorunlu Varlık olamaz. Şayet bu özsel özellik sadece birine ait ise, diğeri de her ne şekilde olursa olsun "bir" ise ve hiçbir şekilde bileşik değilse, özsel özelliği olmayan Zorunlu Varlıktır, diğeri Zorunlu Varlık olamaz. Böylece Zorunlu Varlığın özsel bir özelliği olmadığı anlaşıldığına göre, Zorunlu Varlığın iki olmayacağı da anlaşılır.[303]

İbn-i Sînâ'da Tanrı'nın tek olması gerektiğinin illet-ma'lûl ilişkisi bağlamındaki izahını, Gazâlî'nin (ö.1111) onun adına söylediği şu özet ifadelerde de görebiliriz: Eğer Zorunlu Varlık iki tane olsaydı, Zorunlu Varlık kavramı, her biri için söz konusu olurdu. Kendisine Zorunlu Varlık denenin zorunluluğu ya kendi özünden kaynaklanır, başkasından geldiği düşünülemez ya da varlığının zorunlu oluşunun bir sebebi vardır. Bu takdirde bir sebep onun varlığını zorunlu kılmış, böylece varlığı zorunlu olan özü bakımından sebepli olmuş demektir. Hâlbuki Zorunlu Varlık denince varlığının hiçbir şekilde bir sebeple ilişkisinin bulunmaması kast edilir.[304]

Bu açıklamalar göstermektedir ki, Zorunlu Varlıkta çokluğun bulunmaması ve O'nun nedeninin olmaması, Zorunlu Varlığın denginin olmaması yani tek olmasını gerektirmektedir.[305] Hatta tam tersi olarak, Zorunlu Varlığın tek olması O'nun basit ve nedensiz olduğu sonucunu doğurmaktadır da denebilir. Anlaşılan odur ki, nedensizlik, basitlik ve teklik birbirlerini gerektiren veya doğuran ilkeler olmaktadır.

Sonuçta İbn-i Sînâ'da "Zorunlu varlık, tümellik bakımından birdir; cinsin altına giren türler gibi değil; sayıca birdir, türün altına giren fertler gibi değil; O'nun adı, kendisini açıklayan bir anlamdır. O'nun varlığı ortak varlık değildir."[306]

O'nun dengi olamaz. Çünkü denk olan, sayı olarak farklıdır. O'nun ne eşi ne de dengi ne de zıddı vardır. Zira zıtlar birbirini bozar ve mevzuda ortaktırlar. Oysa Zorunlu Varlık maddeden uzaktır.[307]

4. Birlik/Basitlik

İbn-i Sînâ'nın Zorunlu Varlığın basitliği ile ilgili fikirleri ve bu konudaki tartışmalar belirgin bir fazlalık göstermektedir. Sıfatlar probleminden cisimsellik tartışmalarına kadar Tanrı'yla ilgili birçok konu basitlik meselesiyle ilgilidir.

İbn-i Sînâ'ya göre zorunlunun varlığı hiçbir şekilde çoğalmaz ve onun zatı sırf, mahza ve gerçek birlik sahibidir. İbn-i Sînâ burada zorunluyu diğer varlıkların durumlarından ayırdığımızda herhangi bir izafenin anlaşılmaması gerektiğine de dikkat çeker. Çünkü zorunlu, hiçbir şeye izafeten var olan bir varlık değildir.[308] Bu açıdan bakılınca basitlik, tekliği gerekli kılmaktadır. Aslında İbn-i Sînâ'da basitlik ve teklik genellikle "vâhid=bir" kavramıyla ele alınmıştır ve birçok yerde aynı tartışmalar içerisinde geçmektedir.[309] Fakat farklı yerlerde incelediği ve ikisine de ayrı ayrı vurgu yaptığı durumlar olduğu için bunları iki ayrı ilke olarak ele aldık.

İbn-i Sînâ'da Tanrı'nın basitliği ile ilgili açıklamaları Necât'ta "İlk'in birliğinin, bilgisinin anlam olarak kudretinden, iradesinden ve hayatından farklı olmadığı hatta bunların hepsinin bir olup Gerçek Birlik sahibinin bu sıfatlardan biriyle bölünmeyeceğinin tahkiki hakkında."[310] adıyla açmış olduğu bir fasılda ayrıntılı olarak bulunabilir.

İbn-i Sînâ'ya göre Zorunlu Varlığın zatı, varlığa gelmesi bakımından birdir (vâhid) ve hiçbir yönden çoklukla ilgili değildir.[311] Ona göre "şayet zorunlu varlığın zatı, iki şeyin veya toplanmış şeylerin kaynaşmasından olsaydı onlar sebebiyle zorunlu olmuş olurdu ve onlardan biri veya her biri zorunlu varlıktan önce ve zorunlu varlığın kurucusu olurdu. Bu durumda zorunlu varlık anlamda ve nicelikte asla bölünmez."[312] O birdir (vâhid).[313]

İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı'nın birliği/basitliği birçok yönlerden ele alınmalıdır. Ona göre bir (vâhid), bir olduğu söylenilen yönden bölünmez olduğu için O'na bir denilir. Bölünmeyen, cinste bölünmez olandır; türde bölünmez olandır; arazda bölünmez olandır; orantı açısından bölünmez olandır; konuda bölünmez olandır; tanımda bölünmez olandır.[314] Yine Zorunlu Varlığın zatı için bir araya gelmiş ilkelerinin olması mümkün değildir. Bu nedenle Zorunlu Varlık ne niceliksel parçalarla, ne tanım ve sözün parçalarıyla meydana gelmez.[315] Zira "bir araya toplanmış olan, Zorunlu Varlık olamaz."[316] Bir'in (vâhid) yönlerinden biri de tam olmasıdır. Çok ve fazla olan iki tane bir olamaz. O, varlığının tamlığı, kendisinin tanımı olması; ne niceliksel, ne de kendisi için olan kurucu ilkelerle ve ne de tanımın parçalarıyla bölümlenmemesi yönünden ve her şeyin kendisine özgü bir birliği olması ve bu yönlerle zati hakikatinin yetkinliği bulunması yönünden birdir. O, varlıktaki mertebesi bakımından da birdir. Bu mertebe de sadece O'na ait olan varlığın zorunluluğudur.[317] Yine O'nun akıl, âkîl, ma'kûl olması kendisinde, zatta ve itibarda ikiliği gerektirmez.[318] O'nun varlığı kendisinin dışındaki sebebiyle olmaması açısından birdir.[319]

İbn-i Sînâ, Tanrı'nın basitliğini Şifâ'da ise şu açılardan belirtmiştir: O'nun

mahiyeti yoktur sadece inniyeti vardır.[320] Cinsi yoktur. Mahiyeti olmayanın cinsi de yoktur.[321] Tamdır, sırf iyidir.[322] Bir açıdan cevherdir; birdir, âkil, akıl ve ma'kûldür.[323] Cisim veya cisimsel değildir.[324]

Görüldüğü üzere Tanrı'nın basitliği ile ilgili olarak verilen bu bilgiler İbn-i Sînâ'da dağınık bir şekildedir. Bunları belli başlı başlıklar altında toplayarak bir tasnif yapmak, meselenin netleşmesi bakımından önemlidir. Bu açıdan yaptığımız bir tasnife göre Tanrı'nın birliği/basitliği 1. Cisimsellik problemi, 2. Varlık-mahiyet ilişkisi ve 3. Zat-sıfat ilişkisi olmak üzere üç başlık altında ifade edilebilir.

Bunlardan cisimsellik problemi Tanrı'nın cisim olmadığını ifade etmektedir. Zira cisim bileşiktir ama Tanrı ise bileşik değil basittir. Bu konuyu İbn-i Sînâ'nın şu ifadeleri özetlemektedir: "Bundan şu açıklığa kavuşmuştur ki; Zorunlu Varlık, cisim değildir, madde değildir, cismin sûreti değildir, ma'kûl bir sûret için ma'kûl bir madde değildir, ma'kûl bir maddedeki ma'kûl bir sûret değildir, kendisi için bölünme yoktur, nicelikte değildir, ilkelerde değildir, sözde değildir; o, bu üç yönden birdir (vâhid)."[325]

Benzer şekilde, İbn-i Sînâ'ya göre duyulur şey zorunlu değildir ve ona göre Yüce Allah'ın, İbrahim (a.s.)'ın ağzından "batıp gidenleri sevmem" sözünü Kur'an'ında nakletmektedir.[326] Buna ilave olarak İbn-i Sînâ'nın sabit olan ilk hareket ettiricinin hareket ettirmeye bir kuvvet olarak yapışık olmadığını söylemesi[327] de Tanrı'nın cisimsellikle ilişkili olmadığını göstermektedir. Ayrıca Tanrı'nın akıl, âkîl ve ma'kûl olması, onun maddeden uzak tutulduğu anlamına da gelmektedir.[328]

Varlık-mahiyet ilişkisi ile zat-sıfat ilişkisi ise tartışmaların yoğunlaştığı konulardır. Bu iki mesele gerek İslam filozoflarının gerekse de kelamcıların en çok tartıştıkları hususlardır. İbn-i Sînâ'da zat-sıfat ilişkisinin Tanrı'nın basitliğiyle nasıl açıklandığı kısmen yukarıdaki başlıklarda dile geldiyse de başlı başına ve derli toplu olarak beşinci ilkede ele alınacaktır. Orada da ifade edileceği üzere İbn-i Sînâ'da zat-sıfat ilişkisi Tanrı'da çokluk barındırmayacak şekilde anlaşılmalıdır.

İbn-i Sînâ'da varlık-mahiyet ilişkisi açısından da Tanrı'da çokluktan söz edilemez. Buradaki tartışmalar İslam felsefesinin en derin ve girift tartışmalarını oluşturmaktadır. Varlık-mahiyet ilişkisi meselesi, Tanrı için cins, fasıl, tanım vb. gibi şeylerin söz konusu olmamasıyla ilgili olduğu kadar, hakikat, inniyet ve varlık kavramları ve bunlar arasındaki ilişkilerle de bağlantılıdır. Bütün bu konular varlık-mahiyet ilişkisi bağlamındaki birlik/basitlik ilkesi altında ele alınabilir.

İbn-i Sînâ'ya göre varlık ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mahiyetinin bir parçasıdır. Yani mahiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir. Aksine varlık mahiyetin üzerine gelip çatmıştır.[329] Bununla beraber ona göre "her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakikatinin de "olumlama" ile eş anlamlı "varlık"tan ayrı olduğu malumdur."[330]

Buradaki tespite göre varlığın mahiyete ilişmesi ile varlık ve mahiyetten bir araya gelme durumu, İbn-i Sînâ'ya göre mümkün varlıklar için geçerlidir. Hatta

mümkün varlıklar o mahiyetle var olurlar.[331] Çünkü İbn-i Sînâ'ya göre "inniyetin dışında bir mahiyete sahip olan her şey, ma'lûldür." ve "Zorunlu varlığın dışındaki diğer şeylerin mahiyetleri vardır. O mahiyetler kendileri bakımından mümkün varlıklardır ve varlık onlara ancak dışarıdan ilişmektedir."[332]

Zorunlu Varlık söz konusu olunca ise İbn-i Sînâ'nın bu konuda iki yaklaşım tarzı sergilediğini görmekteyiz. Örneğin bazı yerlerde "ilk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (inniyeti) vardır. (…) Zorunlu varlığın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir.",[333] "İlk'in mahiyeti yoktur; mahiyet sahibi olanlara varlık İlk'ten taşmaktadır."[334] gibi ifadeler kullanarak Zorunlu Varlığın mahiyetinin olmadığını ifade etmektedir. Hatta Allah'ın "Samed" olmasını, mahiyetinin olmadığı şeklinde yorumlamıştır.[335] Buna karşılık bazı yerlerde ise "Zorunlu varlığın, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. İşte bu (zorunlu varlık olması) inniyettir."[336] "Zorunlu varlığın hakikati [hakikati de mahiyetidir] yalnızca birdir."[337] "Vâcibu'l-Vücûd'un hakikati varlığının zorunluluğudur." "Evvel'in hakikati inniyetidir." "Vâcibu'l-Vücûd'un mahiyeti inniyetidir, inniyeti mahiyetine zait değildir."[338] "O'nun inniyeti mahiyetidir."[339] şeklinde ifadeler kullanarak Zorunlu Varlığın bir mahiyeti olduğunu, fakat bu mahiyetin O'nun zatından başka bir şey olmadığını dile getirmektedir. Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, İbn-i Sînâ'da Tanrı'nın bir mahiyetinden söz edilse dahi bu mahiyet onun zatıyla aynı olup, dolayısıyla ondan ayrı değildir. Başka bir ifadeyle Zorunlu Varlık, varlık ve mahiyetten müteşekkil bir varlık olmamaktadır. Bu durumun izahını İbn-i Sînâ şu ifadeleriyle yapmaktadır:

"Biz deriz ki; zorunlu varlığın, kendisinde terkip (bileşme) bulunan bir sıfatta olması mümkün değildir. Aksi halde onun bir mahiyeti bulunacak ve o mahiyet, zorunlu varlık olacaktır. Dolayısıyla o mahiyetin, hakikatinden başka bir anlamı bulunacak ve bu anlam, zorunlu varlık olacaktır. Mesela şayet o mahiyet, insan olmaklık ise onun insan olması, zorunlu varlık olmasından farklı olacaktır. Bu takdirde de "varlığın zorunluluğu" sözümüzün bir hakikati (gerçekliği) olur veya bir hakikati olmaz. Bu anlamın bir hakikatinin olmaması imkânsızdır. Çünkü o, bütün hakikatlerin ilkesidir. Hatta o, hakikati pekiştiren ve mümkün kılandır."[340]

"İlk'in cinsi yoktur. Çünkü ilk'in mahiyeti yoktur. Mahiyeti olmayanın, cinsi olmaz. Çünkü cins, o nedir sorusunun cevabında söylenendir: Cins bir yönden şeyin parçasıdır. (…) Şu halde ilkin cinsi yoktur. Bu nedenle cinsin faslı da yoktur. İlkin cinsi ve faslı olmadığında onun tanımı yoktur. İlk'e burhan da yoktur. ["Ona yalnızca apaçık akılsal bir irfan ile işaret edilebilir."[341]] Zira onun illeti yoktur. Bu nedenle onun niçini yoktur."[342]

"Bir şeyin mahiyetinde (başka) hiçbir şey zorunlu varlıkla ortak olamaz. Çünkü onun dışında her bir şeyin mahiyeti, kendisi için varlığın imkânı gerekendir. (…) Dolayısıyla zorunlu varlık, cinssel ve türsel anlamda hiçbir şeyle ortak olarak bulunmaz ki, ayırımsal veya arazsal bir anlamla ayrışmaya gerek duysun. Aksine o, bizatihi ayrışmış (fasıllaşmış) olandır. Dolayısıyla onun zatının hiçbir tanımı yoktur; zira onun bir cinsi ve ayrımı yoktur."[343]

İbn-i Sînâ'da Zorunlu Varlıkta, varlık ve mahiyet ilişkisi bakımından çokluğun olmadığı konusu, O'nun denginin olmaması (teklik), başkasına izafe edilememesi, ilgiler ve bağlarla ilişkili olmaması, zıddının olmaması gibi açılardan da dile getirilmemiştir.[344] Sonuç itibariyle İbn-i Sînâ'da tanrılığın temel ilkesi olan birlik/basitlik ilkesi varlık mahiyet ilişkisi açısından da korunmuş olmaktadır.

5. Etkinlik: İlim/Akıl

İbn-i Sînâ'nın yukarıda sıralanan Tanrı anlayışındaki temel ilkelere bakıldığında Tanrı'nın zorunluluğunun kendinden olması meselesi dışında O'nun etkin bir varlık olduğunu gösteren açık bir husus göze çarpmadı. Bu nedenle İbn-i Sînâ'da Tanrı'nın etkin bir varlık olduğunu gösterecek bir ilkenin de ortaya konması gerekir ki eserlerinde bu ilkeyi ifade edecek bolca açıklama bulabilmekteyiz.

Her şeyden önce İbn-i Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık bütün yönlerden Zorunlu Varlıktır. Zorunlu Varlık beklemede bulunan bir varlık değildir. O'nda beklemede bulunan bir irade, bir tabiat, bir ilim ve zatından dolayı beklemede bulunan herhangi bir nitelik yoktur.[345] Zorunlu Varlık, varlığı tam olandır. Çünkü varlığında ve varlığının yetkinliğinde hiçbir şey, noksan değildir. O mükemmeldir. "Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmıştır."[346]

Bu ifadeler Tanrı'nın etkin bir varlık olması gerektiğini açıkça göstermektedir. Ayrıca İbn-i Sînâ'nın Tanrı'yı salt iyi olarak isimlendirmesini de hesaba katmalıyız. Çünkü ona göre Zorunlu Varlık salt iyilik ve salt yetkinliktir. Varlık iyiliktir, varlığın yetkinliği varlığın iyiliğidir. O, yoklukla ilişkili değildir, bilfiildir, bu nedenle de salt iyiliktir. Zorunlu Varlık zatı sebebiyle her şeye varlık ve varlığın yetkinliğini vermesi zorunludur. Bu hususta da O'na bir eksiklik ve kötülük ilişmez.[347] Bu ifadelere "kendisi var olmayan başkasına varlık veremez"[348] kuralını da eklediğimizde İbn-i Sînâ düşüncesinde Tanrı tasavvurunun dayanacağı temel ilkelerden olan etkinlik ilkesi netleşmiş olmaktadır.

Fakat bu rasyonel çıkarımlar İbn-i Sînâ'nın yetkinlik ilkesinin çerçevesini belirlese de içeriğini doldurmaya yetmemektedir. Bu noktada İbn-i Sînâ dini kaynaklardan yararlanır. Bu durumu onun Risaletu'l-arşiyye'de Tanrı için belirlediği çok sayıdaki sıfattan anlayabiliriz:

"Bil ki, O'nun zorunlu varlık olduğu ve her ne yönden olursa olsun 'bir' olduğu, sebeplerden münezzeh olup, hiçbir şekilde O'nun bir sebebinin olmadığı; yine O'nun sıfatlarının zatına artık (ek) olmadığı, övgü ve kemal sıfatlarına sahip olduğu ortaya çıktığına göre; O'nun alîm (bilen), kâdir (güçlü), hayy (diri), murîd (isteyen), mutekellim (konuşan), semî' (işiten), basîr (gören) vb. güzel sıfatları olduğunu da kabul etmek gerekir."[349]

Öyleyse İbn-i Sînâ düşüncesinde Tanrı bilen, yaratan, diri olan, gören, işiten, kudret sahibi, irade eden, konuşan vs. bir varlık olarak aktif veya bilfiil bir varlıktır. Ancak burada sözü edilen sıfatların zatla ilişkisi başka bir sorun olarak ortaya çıkar ki İbn-i Sînâ için bu sorunun çözümü şöyledir: Sözü edilen sıfatlar en nihayetinde ilim sıfatına döner, ilim sıfatını ifade eden de akıldır. Akıl da

Tanrı'nın kendisidir. Tanrı akıl olmakla birlikte akledilen ve akledendir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, akıl, âkîl ve ma'kûldür; başka bir ifadeyle O; bilgi, bilen ve bilinendir; ya da O; ilim, âlim ve malumdur.[350] Fakat bu durumda çokluk söz konusu olmaz.[351] Zira "İlk'in birliğinin, bilgisinin anlam olarak kudretinden, iradesinden ve hayatından farklı olmadığı hatta bunların hepsinin bir olup Gerçek Birlik sahibinin bu sıfatlardan biriyle bölünmeyeceği (…)"[352] açıktır ve bu sıfatlardan dolayı Tanrı'da çokluk oluşmaz.[353]

İbn-i Sînâ'da Tanrı'nın akıl olması onun ilmini ifade ediyorsa bu ilim nasıl bir şeydir? Zat-sıfat ilişkisi ve hatta akıl, ilim ve zat özdeşliği düşünüldüğünde sadece zatın kendisini ilgilendiren bu mesele İbn-i Sînâ'nın küfürle itham edilmesine bile yol açmıştır. Uzun tartışmaları gerektiren bu konuyla ilgili ayrıntılara girmeden ana hatlarıyla söyleyecek olursak, İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı, asıl itibariyle kendisini akleder ve bilir. Ancak O, başkasını da bilir. İşte O'nun başkasını bilmesi, bilgisinin değişmesine neden olup dolayısıyla da O'nun zatında da bir değişikliğe yol açmaması için İbn-i Sînâ tarafından tümel tarzda bilmek şeklinde ifade edilmiştir.[354] Ona göre, Zorunlu Varlık her şeyi akleder, her şeyi bilir ancak O'nun bilmesi tümel tarzdadır. O'nun bilmesi kendindendir, zatı eşyanın sebebidir, bilmesi varlığından başka bir şey değildir[355] ve bu durum O'nun zatında herhangi bir çokluğa da yol açmaz.[356] Bu durumu İbn-i Sînâ şöyle ifade etmiştir:

"Zorunlu Varlık'ın, başkalaşan bu şeyleri, başkalaşmalarıyla birlikte, başkalaşan şeyler olmaları bakımında zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir. Bilakis, açıklayacağımız başka bir tarzda onları akleder. Çünkü Zorunlu Varlık'ın bazen zamansal bir akledişle onların yok olan (madum) değil var olan (mevcut) olduklarını, bazen de zamansal bir akledişle mevcut değil madum olduklarını akletmesi mümkün değildir. Böyle olsaydı, iki durumdan (varlık ve yokluk durumlarından) her birinin başlı başına akli bir sûreti olur, iki sûretten birisi diğeriyle birlikte varlığını sürdürmez ve Zorunlu Varlık'ın zatı başkalaşan olurdu."[357]

Ancak İbn-i Sînâ'nın bu açıklamaları Tanrı'nın değişen şeyleri ya da kendisi dışındaki şeyleri tam bilmediği anlamına gelmemelidir. Nitekim o bu konuda şunları söyler: "Zorunlu Varlık, ancak her şeyi tümel tarzda akleder. Bununla birlikte tikel olan herhangi bir şey ondan gizli kalmaz. Yine yerlerde ve göklerde zerre ağırlığınca hiçbir şey ondan gizli kalmaz."[358]

İbn-i Sînâ'da Tanrı'nın ilmi ile ilgili bu temel bilgilerden sonra diğer tüm sıfatların O'nun ilmine döndüğünü ve ilimde toplandığını belirtmemiz gerekir. İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı'nın diri olması Tanrı'nın ilminden dolayıdır. Zira diri ile idrak eden ve fail olan kast edilir. Her kimin bilgisi, idraki ve fiili varsa o diridir.[359] Zorunlu Varlığın hayatı bilgiden başka bir şey değildir.[360]

İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı'nın iradesi de bilgisine delalet eder.[361] Bilindiği üzere Tanrı'nın istediği bizim istediğimiz şekilde değildir. Zira O'ndan çıkan şey O'nun için amaç olamaz. O, salt akli iradesi ile zatı nedeniyle irade edendir. Zorunlu Varlığın iradesi de bilgisinden ne zat olarak ne de anlam olarak farklı değildir. Onun bilgisi O'nun iradesinin kendisidir. Hatta O'nun hayatı da bizatihi O'nun salt akli iradenin, bu halinin kendisidir.[362]

İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı'nın kudreti de zatının her şeyi akleden olması açısından akıldır.[363] Kâdir demek, dilerse yapan dilemezse yapmayandır, öyleyse kâdir, fiili kendisinin iradesine uygun olan demektir. Öyleyse Tanrı'nın dilemesiyle irade etmesi farklı olmaz, bazen dileyip bazen dilemesi de olmaz. Çünkü iradelerin farklılığı farklı gayeleri gerektirir ki Tanrı'nın hiçbir gayesi yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın dilemesi ile iradesi de birdir.[364]

Yine İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı'nın işitmesi ve görmesi de ilmiyle birdir.[365] O'nun konuşmasının (mütekellim) manası ise, ilimlerin O'ndan faal akıl veya mukarreb melek denilen nakşedici kelâm vasıtasıyla, Peygamber'in kalp levhasına akıtılıp yazılmasından ibarettir.[366] Benzer biçimde Tanrı'nın yaratması da akıl/ilim/bilgi olmasından dolayıdır. Zira O'nun kendi kendisini akletmesinden ilk akıl çıkar.[367] Tanrı, zatını ve bütünde var olan iyilik düzenini ve bu düzeni nasıl meydana getirdiğini bilir, çünkü O, düzeni taşmış, olmuş ve var olan olarak akleder.[368]

İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı'nın etkinliğini ifade eden tüm sıfatlar sonuç itibariyle dönüp dolaşıp O'nun ilmine dönmektedir. Ancak bu durum Tanrı'nın zatında kesinlikle çokluğa yol açmaz.[369] Şayet Tanrı'da bundan kaynaklanan bir çokluk yoksa Tanrı'nın da bilgisi sadece bir tek ise nasıl oluyor da bu kadar farklı sıfatlar dönüp dolaşıp ilimde toplanırlar. Bu durumu İbn-i Sînâ şöyle izah eder: Aslında bilgi birdir, ancak bilinenlerin farklı olmasından dolayı Tanrı için farklı isimler/sıfatlar kullanılmıştır. Şayet söz konusu bilgi, varlıkların iç yüzüyle ilgili olursa Tanrı'ya habîr, varlıkların dış yüzleriyle ilgili olursa O'na şehîd, sayılarla ilgili olursa O'na muhsî, işitilenlerle ilgili olursa O'na semî', görülenlerle ilgili olursa O'na basîr, incelikleri görmekle ilgiliyse O'na latîf, bunların hepsi bir arada ise o zaman da O'na görülmeyenleri de görenleri de bilen denir.[370]

Bu sıfatların O'nda çokluğa yol açmaması İbn-i Sînâ'da olumsuzlama yoluyla da izah edilmiştir. Buna göre Tanrı'nın bir konuda bulunmaktan olumsuzlanması anlamında O'na cevherdir denebilir. O'ndan nicelik ve bölünmeyi kaldırıp ortağının olmadığını ifade etmek anlamında O birdir denebilir. Maddeyle ilişkili olmadığını ifade etmek için akıl, âkîl ve ma'kûldür denebilir. O'nun Zorunlu Varlık olup her şeyin O'ndan meydana geldiğini ifade etmek için kâdirdir denebilir. Akli varlığı ifade etmek için O'na hay denebilir. Bütün iyilik düzenini akletmesi açısından O'na murîd denebilir. O'nun bilkuvve olmadığını ve eksik olmadığını ifade etmek için O'na iyi denebilir.[371]

Dolayısıyla Tanrı'yla özdeş olan, hatta Tanrı'nın kendisini ifade eden ilim veya akıl, İbn-i Sînâ düşüncesinde, tanrılığın en temel ilkelerindendir. Bu ilkeyi diğerlerinden ayıran belirgin yönü olumlu olması, Tanrı'nın etkinliğini veya aktifliğini dile getirmesidir. Şayet bu ilke kabul edilmezse, Tanrı, varlık sahibi, tek, bir ve nedenlenmemiş olur ama yaratma, görme, işitme, kudret sahibi vb. niteliklerin kendisiyle özdeş olduğu bilmekten/akletmekten mahrum kalacak ve dolayısıyla neredeyse hiçbir şey yapmayan bir varlık haline gelecektir.

Değerlendirme ve Sonuç

İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışının dayandığı temel ilkelere baktığımızda Tanrı'yla ilgili birçok sıfatın bu ilkeler altında toplanmış olduğunu görmekteyiz. Ancak

Tanrı'nın ezelîlîği ve ebedîlîği gibi bazı hususların yine de bu ilkeler içerisinde yer almadığı dikkatleri çekmektedir. Bunların yukarıda vurgulanmamış olması, bu hususların sadece bir ilkeyle değil birkaç ilkeyle açıklanabiliyor olmasındandır. Tanrı söz konusu olunca ezelîlîk ve ebedîlîk zamansal bağlamda düşünülmez. O'nun zamansal olmadığı Meşşai filozoflarca ifade edilmiştir. Buna göre İbn-i Sînâ'da Tanrı'nın el-Evvel olarak var olmasının[372] zorunluluğu (Birinci İlke), O'nun hiçbir şekilde yokluk durumunda olmadığını; nedensiz oluşu (İkinci İlke) ise O'nu önceleyen bir varlığın bulunmadığını gösterdiği için ezelîlîk bu ilkelerde içerilmiş olmaktadır. Diğer taraftan ilk iki ilke ve bu ilkelerin doğurduğu ezelîlîk göz önüne alındığında, Tanrı'nın basit oluşu (Dördüncü İlke) da O'nun bileşik olmadığını ve dolayısıyla yok/fani olmayacağını ifade ettiği için O'nun ebediliği bu ilkeleri de içermiş olmaktadır.

İbn-i Sînâ düşüncesinde tespit etmeye çalıştığımız tanrılığın beş ilke veya esasının, mutlak olarak birbirinden bağımsız ilkeler olduğunu söyleyemeyiz. Bu ilkeler çeşitli yaklaşım biçimleriyle birbirlerine indirgenebilirler ya da birbirlerini doğurabilir. Örneğin birlik/basitlik, mümkün varlıklar için söz konusu olmadığı için, bir yandan Tanrı'nın var olması gerektiği ilkesini diğer yandan da Tanrı'nın tek olduğu ilkesini ortaya çıkarmaktadır. Nedensiz olmak, bir varlığın zorunlu olduğunu gösterdiği için varlıksal zorunluluk nedensizlikten çıkarılabilir. Fakat bu konu özellikle ontolojik veya başka isimlerle anılan kanıtlamalar göz önüne alındığında tam tersi olarak da değerlendirilebilir. Zira İbn-i Sînâ'nın bu iki hususu birbiriyle açıkladığı yerler olmuştur. Hatta varlık kavramı ve bununla ilişkili olarak Zorunlu Varlığın varlığının gerekliliği esas alınırsa, bütün ilkeler bu birinci ilkeye dayandırılabilir. Yine birlik/basitlik ilkesi, nedensizlik ilkesinden yararlanılarak açıklandığı için nedensizlik basitliği doğurmuştur diyebiliriz. Ya da nedensizlik ve basitlik, teklikten çıkartılabilir; zira eşi ve benzeri olmayan tek bir varlık, nedensiz ve basit olmayı gerektirir denebilir. Ancak Tanrı'nın etkinliğini ifade eden beşinci ilkeye gelince, her ne kadar "var olan varlık verebilir" kuralına göre etkinlik bir açıdan Tanrı'nın var olması gerektiği ilkesine dayandırılabiliyorsa da bu dayandırmanın bütün yönlerden olabileceğini düşünmemekteyiz. Zira kendilerince bir Tanrı tasavvuruna sahip kimi filozofların (ör. Aristoteles, Plotinos, Augustinus, Gazâlî, Descartes, Spinoza, Kant vs.) Tanrı'nın varlık verişini (etkinliğini) çok farklı şekillerde, kabul ettiklerini biliyoruz. Dolayısıyla İbn-i Sînâ'nın özellikle Tanrı'nın etkinliğinde, rasyonel (ve felsefî mirastan etkilenen) çıkarımların yanında daha fazla bir şekilde dini kaynaklardan yararlandığını söyleyebiliriz. Bu durum sıfatlarla ilgili açıklamalarında görülmektedir. Dolayısıyla etkinlik ilkesinin bir açıdan birinci ilkeye dayandığını söylesek de bu ilkenin bir otonomluğa sahip olduğunu ileri sürebiliriz.

Sonuç itibariyle etkinlik ilkesi (Beşinci İlke) dışında geriye kalan dört ilke en nihayetinde İbn-i Sînâ'nın dayanak olarak gördüğü noktaya göre en temel veya esas ilke olabilmektedir. İllet-ma'lûl ilişkisi esas alınırsa diğer ilkeler bununla açıklanabilir. Varlık fikri veya Zorunlu Varlık esas alınırsa geriye kalan ilkeler bundan doğabilir. Hatta teklik veya basitlik esas alınırsa, diğer ilkeler bu iki ilkeden veya birinden çıkarılabilir. Dolayısıyla İbn-i Sînâ'nın Tanrı hakkındaki

anlatımlarına baktığımızda, hepsinin yukarıda belirlediğimiz beş ilke altında bir tür tasnifle yerleştirilebildiği görülmektedir. Bu ilkelerin de kendi içerisinde, kabul edilen çıkış noktasına göre biraraya getirilip diğer ilke veya ilkelere indirgenebildiğini söyleyebiliriz.

Ancak bu ilkelerden hangisi öncelikli ve esastır sorusuna bir cevap arayacak olursak, ilk iki ilke olan "varlığının zorunluluğu" ile "nedensizlik" ilkelerinin öne çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü birincisi İbn-i Sînâ'nın varlık fikri ve varlığı zorunlu ve mümkün olarak ayırmayı çıkış noktası olarak alması açısından, ikincisi ise onun neredeyse her konuyu illet-ma'lûl ilişkisiyle temellendirmesi açısından oldukça baskın görünmektedir. İbn-i Sînâ'da illet-ma'lûl ilişkisi o kadar kullanılmıştır ki, zorunlu ve mümkün ayrımı bile buna dayandırılmıştır.[373] Bu iki esas kanaatimizce yine de baktığımız noktaya göre esas ilke olabilmektedir. Şayet İbn-i Sînâ'nın varlıktan hareket etme biçimindeki kurgulaması dikkate alınırsa birinci ilkenin esas ilke olacağını söyleyebiliriz. Fakat varlık kurgusunun altında yatan prensiplere bakarsak bu defa da illet-ma'lûl ilişkisi esas ilke olmaktadır. Bize göre İbn-i Sînâ her ne kadar varlığı çıkış noktası yapıp Zorunlu Varlığı buradan tespit etmeye çalışıyorsa da o, bu çıkış noktasını illet ve ma'lûl ilişkisiyle belirlemekte ve bu noktaya illet-ma'lûl ilişkisiyle ulaşmaktadır.

Kaynakça

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İİFV Yay., İzmir, 1999.

Atay, Hüseyin, *İbn-i Sînâ'da Varlık Nazariyesi,* Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.

Atay, Hüseyin, "İbn-i Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya), İstanbul, 2008, c. I, ss. 281-306.

Bayrakdar, Mehmet, "Fârâbî ve İbn-i Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn-i Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, TTK, Ankara, 1984.

Erdem, Engin, "İbn-i Sînâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 52:1 (2011), ss. 97-119.

Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Çev. Mahmu Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Metafizik I, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Metafizik II, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, el-Mektebetu'l-Murtadaviyye, Tahran, trs.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit- Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye, İbn-i Sînâ Risaleler* içinde, Çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye,* Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, h.1353.

İbn-i Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme, İbn-i Sînâ Risaleler* içinde, Çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004.

İbn-i Sînâ, *Kitabu't-Ta'likât*, tahkik: Hasan Mecîd el-Ubeydi, Beytu'l-Hikme,

Bağdad 2002.

İbn-i Sînâ, *Kitabu'l-Hidâye li-İbn-i Sînâ*, tahkik, takdim, talik: Muhammed Abduh, Mektebetu'l-Kahire el-Hâdise, 2. Baskı, Kahire 1974.

İbn-i Sînâ, *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs ve'l-Felak* (tercüme ve haşiye ile birlikte), Dihli, h.1311.

Kılıç, M. Fatih, *İbn-i Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Ünv. SBE, İstanbul, 2013.

Kutluer, İlhan, *İbn-i Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2002.

Maraş, İbrahim, "İbn-i Sînâ Felsefesinde Bir (Vâhid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, Eylül Aralık 2007, c. 10, sy. 30, ss. 41-54.

Mayer, Toby, "Ibn Sînâ's Burhan al-Sîddîqîns", *Journal of Islamic Studies*, 12:1 (2001), ss. 18-39.

Reçber, M. Sait, "Vâcibu'l-Vücûd'un Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (ed. M. Mazak, N. Özkaya) İstanbul, 2009, c. I, ss. 307-315.

Tortuk, Bilgehan Bengü, "İbn-i Sînâ Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın Bir Niteliği", *SDÜİF Dergisi*, 2009/1, sy. 22, ss. 83-104.

Yrd. Doç. Dr. Ömer BOZKURT, Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi İslam Felsefesi

Bkz. İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit- Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 129-132,133,153,157,158; *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 85, 88, 89, 94, 108, 109; *en-Necât*, el-Mektebetu'l-Murtadaviyye, Tahran, trs., s. 198, 224-225, 230, 244, 251; *Kitabu't-Ta'likât*, tahkik: Hasan Mecîd el-Ubeydî, Beytu'l-Hikme, Bağdad 2002, s. 298; *Kitabu'l-Hidâye li-İbn Sînâ*, tahkik, takdim, talik: Muhammed Abduh, Mektebetu'l-Kahire el-Hâdise, 2. Baskı, Kahire 1974, s. 264.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât,* s. 133, 140.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye, İbn Sînâ Risaleler* içinde, Çev: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 45; krş. *Risâletu'l-Arşiyye,* Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, h.1353, s. 2.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye,* s. 51.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 35-36.

İlhan Kutluer de *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* adlı çok önemli çalışmasında bu türden bir belirleme yapmış ve İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışını, 1. Nedensizlik, 2. Birlik (ağırlıklı olarak basitlik meselesi), 3. Yetkinlik, sırf iyilik ve kendisini akletme, 4. Sırf akıl olma, 5. Zorunlu Varlığın kendisini bilmesi ve varlık vermesi şeklindeki beş ilkeyle açıklamaya çalışmıştır. Bkz. İlhan Kutluer,

İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yay., İstanbul 2002. Onun burada belirlediği bu beş ilke, bizim belirlediğimiz 2, 4 ve 5. ilkelere denk gelmektedir.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II,* s. 88.

Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 87.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II,* s. 113.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II,* s. 101-102; ayet için bkz. Kasas Sûresi, 28/88. Benzer ifadeler için bkz. İbn-i Sînâ, *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs ve'l-Felak* (tercüme ve haşiye ile birlikte), Dihli, h.1311, s. 20.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye,* s. 45.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I,* s. 35; *el-İşârât,* s.127; *Uyûnu'l-Hikme, İbn Sînâ Risaleler* içinde, Çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 86.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I,* s. 33-34.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I,* s. 32-33.

Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İİFV Yay., İzmir 1999, s. 31-32; Bu konudaki geniş tartışma ve yorumlar için bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi,* Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 175-188; Mehmet Bayrakdar, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, TTK, Ankara 1984, s. 461-472.

Ontolojik delil için bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 29-41.

Engin Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 52:1 (2011), s. 112.

Bu konudaki ifadeler için bkz. İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 213-214, 235-239.

Bkz. İbn-i Sînâ, *el-İşârât,* s. 133.

Bu konudaki tartışmalar için bkz. Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", ss. 97-119; Toby Mayer, "Ibn Sînâ's Burhan al-Sîddîqîns", *Journal of Islamic Studies*, 12:1 (2001), ss. 18-39; Hüseyin Atay, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya), İstanbul, 2008, c. I, ss. 281-306.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 224.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 225.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 251.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 129. Krş. *Kitabu'l-Hidâye*, s. 265.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 198; *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II,* s. 86; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 20.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye,* s. 45; *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 35, 36, 37.

İbn-i Sînâ, *Kitabu'l-Hidâye*, s. 260; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 155.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 127; *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 35.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 130.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 225, 227; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 4.

İbn-i Sînâ, *Kitabu't-Ta'likât*, s. 168-169.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 133.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 225, 226.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 227; *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I,* s. 45.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 144.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 145.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 112.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 212. İbn-i Sînâ'da Zorunlu Varlık Aristoteles'teki gibi gai illet olmaktan ibaret değildir. O, gai illet olmakla birlikte esas itibariyle fail illettir. M. Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul 2013, s. 93-94, 104.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik I*, s. 36; *el-İşârât,* s. 127,130.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 35,41-44; *Metafizik II*, s.85-86, 94-99; *el-İşârât,* s. 130, 131; *Uyûnu'l-Hikme,* s. 89.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 88; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 153.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik I*, s. 38-40. İki şeyin varlığının zorunlu olması mümkün değildir. Açıklamalar için bkz. İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 230-234.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye,* s. 46; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik I,* s. 38; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 153-155.

Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 85; krş. İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik I*, s. 38-39; krş. *Kitabu't-Ta'likât*, s. 158-159.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik I*, s. 39, 40, 42, 44.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik I*, s. 45.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 230; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 37, 44, 51.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 88; *el-İşârât,* s.130-131, 132, 133; *Uyûnu'l-Hikme,* s. 90-91.

"Vâhid" kavramını hem teklik hem birlik ilkesini açıkladığımız bazı yerlerde parantez içerisine belirttik. İki konunun bir arada ele alındığına dair bir örnek için bkz. İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 95; *el-İşârât*, s. 153; çok güzel bir örnek için bkz. İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 251-252; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 158. İbn-i Sînâ *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*'da "Ehad" kavramını vahdetteki mübalağa ve vahdetteki tamlığın mübalağası şeklinde açıklar. Bu doğrultudaki açıklamaları yine "vâhid" kavramı üzerinden devam eder ve tutarlı bir şekilde bu kavramı çoğunlukla birlik/basitlik, ama az da olsa teklik için de kullandığı olmuştur. Bkz. İbn-i Sînâ, *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 30-37. İbn-i Sînâ'da vâhid ve vahde kavramlarıyla ilgili olarak bkz. İbrahim Maraş, "İbn-i Sînâ Felsefesinde Bir (Vâhid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, c.10, sy. 30, ss. 41-54.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 249; benzer ifadeler için bkz. *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 90.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 130; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik I*, s. 36; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 156-157, 325, 333, 334; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 15-16, 30-37.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 131.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 142; *Kitabu'l-Hidâye*, s. 260-261; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 26, 30.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 223-224; tüm bunlar için ayrıca bkz. *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 99.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 227-228; *Kitabu'l-Hidâye*, s. 262, 263; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 26-27, 31-37.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 228.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 230; 251-252.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 245, 227; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 25-27.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 234; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 157-158; zorunluluğun zorunlunun kendisiyle olan ilişkisi konusunda uzun bir açıklama için bkz. İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Metafizik II, s. 94-99.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 89-92.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 92-93; krş. *Kitabu't-Ta'likât*, s. 165.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 100-107.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 113. Burada İbn-i Sînâ olumsuzlama yoluyla Tanrı'ya cevher denebileceğini belirtmiştir. Ancak asıl itibariyle o, Tanrı'ya cevher denmesini uygun bulmaz. Bkz. İbn-i Sînâ, *Kitabu't-Ta'likât*, s. 163, 164.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 99, 102, 111; *Risâletu'l-Arşiyye*, s.60; *en-Necât*, s. 227-228. İbn-i Sînâ'da birlik hakkında bkz. Bilgehan Bengü Tortuk, "İbn Sînâ Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın Bir Niteliği", *SDÜİF Dergisi*, 2009/1, sy. 22, ss. 83-104.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 228.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 140. Ayet için bkz. En'âm Sûresi, 6/76.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 151.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 251; *Kitabu'l-Hidâye*, s. 263-264; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 292.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 131: *Kitabu't-Ta'likât*, s. 162.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik I*, s. 29.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 92.

Her iki ifade için bkz. İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 91; *Kitabu't-*

Ta'likât, s. 159, 161; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 5.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 89.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 92; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 25.

İbn-i Sînâ, *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 40-41.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 91,92.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 95.

Son üç ifade için sırasıyla bkz. İbn-i Sînâ, *Kitabu't-Ta'likât*, s. 331, 159, 164.

İbn-i Sînâ, *Kitabu'l-Hidâye*, s. 261. Benzer ifadeler için bkz. İbn-i Sînâ, *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 5-6.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 90.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 133.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 92, 93, 99; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 165; *Kitabu'l-Hidâye*, s. 262-263.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 131-132. İbn-i Sînâ'da Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili tartışmalar için bkz. M. Sait Reçber, "Vâcibu'l-Vücûd'un Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (ed. M. Mazak, N. Özkaya), İstanbul 2009, c. I, ss. 307-315.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât*, s. 133 vd.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 228-229; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 331, 332, 333.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 100.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 229; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 100-101; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 294, 299, 302-303; *Kitabu'l-Hidâye*, s. 271; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 44.

Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 129.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 51; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 86.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 243, açıklama s. 244; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 102-104; *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 52; *Kitabu'l-Hidâye*, s. 264; *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, s. 24-25.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 102.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 249.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 245; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 102, 92.

Bu anlayış Tanrı'da değişim meydana çıkacaktır kaygısından ileri gelir. Bkz. İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 234; Tanrı'nın bilgisinde bir değişme olmaz. Bkz. İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 249; *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 53; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 104-105; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 256.

İbn-i Sînâ, *Kitabu't-Ta'likât*, s. 255.

Tanrı'nın bilgisi hakkında bkz. İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 246-249; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 105-109; *Kitabu'l-Hidâye*, s. 266-267; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 257-260.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s.104; *en-Necât*, s. 246-249.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 247. Ayet için bkz. Yunus Sûresi, 10/61. Çok yakın ifadeler için bkz. İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 105; *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 53; *Kitabu'l-Hidâye*, s. 267.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 53.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 250, 251.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 251; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 292.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 250; *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 53-55; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 113; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 302; *Kitabu'l-Hidâye*, s. 271.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 250; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s.113.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 55; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 308.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 55.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 56.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 60-61; *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s.105, ayrıntılar için s. 110-113.

İbn-i Sînâ, *en-Necât*, s. 249-250.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 109, 113; *Kitabu't-Ta'likât*, s. 325; *Kitabu'l-Hidâye*, s. 272.

İbn-i Sînâ, *Risâletu'l-Arşiyye*, s. 55-56.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 113-114.

Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 97.

Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, s. 63, 115-129.

GAZÂLÎ ÜÇ MESELESİNDE İBN-İ SÎNÂ'YA KARŞI NE KADAR TUTARLI? [374]

Giriş

Gazâlî'nin, Tehafüt'te filozofları küfür ile itham ettiği ifadeler, bu çalışmanın seyrini belirlemektedir. Bahsedilen tartışmalara geçmeden önce çalışmamızın odak noktasında bulunan kişilerden, yani eleştirilen ve eleştiren hakkında kısa bilgiler vermemiz yerinde olacaktır.

Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ (980-1037 m.)[375] Afşan'da doğmuştur. Buhara'da ilk tahsilini yapmış ve burada on yaşındayken Kur'an'ı ezberlemiştir. Hanefi fakihlerinden Ebu Bekir b. Ebi Abdullah'tan fıkıh okumuş, Mahmut Messah'tan hesap ve Abdullah Natali'den felsefe ve mantık, Hristiyan İsa b. Yahya'dan ise tıp okumuştur. İbn-i Sînâ, metafiziği anlamasını Farabi'ye borçlu olduğunu söyler. Ölümünün yaklaştığını anlayınca, tedavi olmayı bırakıp kendisini ibadete vermiş ve Kur'an-ı Kerim'i üç günde bir hatmetmiştir. Tövbe edip, servetini sadaka olarak dağıttıktan sonra, Ramazan ayının bir Cuma gününde Hamedan'da vefat etmiştir. Sevinçli ve sıkıntılı anlarında camiye gidip namaz kılarak Allah'a şükreden ve O'ndan yardım dileyen İbn-i Sînâ; Yüce Allah'ın bu şekilde ilmini ve anlayışını arttırdığını söylemiştir. [376]

Bu çalışmanın diğer aktörü Gazâlî (1058-1111 m.) İslam düşüncesinin en büyük ilahiyatçılarından biridir. İlahiyatla ilgili doktrinleri Avrupa'ya nüfuz etmiş, Yahudi ve Hristiyan skolastisizmini etkilemiştir. Yaşadığı yüzyıl siyasi bakımdan çalkantılı, fakat ilmi ve dini hayat bakımından İslam dünyasının ve hatta o günkü dünyanın en parlak dönemini teşkil etmektedir. Ayrıca Gazâlî, yalnız döneminin değil, bütün İslam düşünce tarihinin en önde gelen düşünürlerindendir. Kendisine "Huccetü'l-İslam" ismi verilmiştir. Fıkıhta İmam Şafi, itikatta Eş'ari ekolünü benimsemiş olan Gazâlî, ömrünün sonlarına doğru tasavvufa yönelmiştir. Onun felsefe yapmasının amacı dinin felsefeden üstün olduğunu göstermek olmuştur. Ulaşmak istediği şey de her türlü şüpheden uzak yakînî bilgiyi elde etmektir. [377]

Gazâlî, bazıları tarafından bir imam, önder hatta bir müceddit kabul edildiği için onun fikirlerinin sorgulanması neredeyse yasaklanmıştır. Bu sebeple Gazâlî ile filozoflar arasında cereyan eden tartışmaların bilinen galibi genelde Gazâlî olmuştur. Bu makale, bu açıdan, biraz da dokunulmayan tarafa dokunacaktır. Bu sebeple meseleye, Gazâlî'nin küfür ithamının sebeplerinden bahsederek bir giriş yapmanın yerinde olduğu kanaatindeyiz. Bu girişin içeriği; Gazâlî'nin küfür ithamının ne gibi sebeplerle yapılmış olabileceğine dair bazı öngörüler hakkındadır.

a. Politize Olmuş Bir Gazâlî:

Gazâlî'nin filozoflara karşı öne sürdüğü tekfir suçlaması ile ilgili çeşitli tartışmalar olmakla birlikte, mevcut tartışmaların ulaştığı ortak kanaat; Gazâlî'nin dönemin siyasi yapısından etkilenerek filozofları, küfür ile itham

etmesidir. Aklın ve bilimin sekteye uğratıldığı bir dönemde[378] ilmini yaymaya çalışan Gazâlî, doğal olarak filozofları küfür ile suçlamak zorunda kalmış ve bu ithamı da, dönemin karışıklıkları sebebiyle siyasi konjonktüre uygun yapmıştır. Gazâlî'nin küfür ithamında siyasi davrandığı İbn Rüşd'ün naklinde açıkça görülmektedir. Ona göre "Gazâlî, bu gibi konuları kendinden beklenmeyen bir şekilde ele almıştır. Bu da şu iki nedenden ileri gelmiş olabilir: Gazâlî ya bu konuları gerçek biçimiyle anlamış olmasına rağmen saptırmıştır. Ya da filozofları gerçek biçimiyle anlamamış ve anlayamadığı şeyleri açıklamak zorunda kalmıştır. Bu da bilgisizlerin yapacağı bir iştir. Aslında bizce Gazâlî, bu iki niteliğe sahip olamayacak kadar üstündür. Fakat bazen iyi at da tökezleyebilir. İşte Gazâlî'nin tökezlemesi de bu kitabı yazmış olmasındandır. Belki de Gazâlî bu kitabı yaşadığı zaman ve mekânın bir gereği olarak yazmak zorunda kalmıştır."[379] İşte bu sebeple İbn Rüşd, Gazâlî'nin siyasi etkilenmeyle yazmış olduğu "Tehafüt el-Felasife" kitabına bu ismin verilmesini doğru bulmamıştır. Ona göre bu kitaba "Tehafüt" demek, yani sadece tutarsızlık kitabı demek daha uygundur. Çünkü bu kitabı okuyan kimse tutarsızlıktan başka bir şey görmemektedir.[380]

Gazâlî'nin iddia ettiğinin aksine filozoflar dine meydan okuyan, kutsalı tahkir ve tezyif eden hiç bir ifadeyi eserlerinde kullanmamışlardır. Bilakis İbn-i Sînâ, filozofların yemini anlamına gelen "Risaletü'l-Ahd" isimli eserinde on altı ilke belirleyerek her bir filozofun bu ilkelere kesinlikle bağlı kalacaklarına dair Allah'a yemin etmeleri gerektiğini söyler.[381] İbn-i Sînâ'nın bu risalesini görmüş olmasına rağmen Gazâlî'nin, onun şarap konusundaki görüşünü eleştirirken söz konusu yemin metnindeki diğer ilkeleri görmezden gelmesi ve onların ibadetleri hiçe saydıklarını, namazı terk ettiklerini iddia etmesi, doğrusu Gazâlî'nin tarafsızlık ve hak-perestlik tavrıyla bağdaşmamaktadır.[382]

Gazâlî ve İbn-i Sînâ tartışmalarını yanlış perspektiflerden okumak, meselenin doğru anlaşılabilir olma zemininden çıkıp, başka zeminlere kaymasına sebep olmaktadır. Gazâlî'nin İbn-i Sînâ'yı kasıtlı olarak mı, yoksa ilmi seviyesinin yetersizliği bağlamında mı yanlış anladığı tartışmalarının kişilere göre değiştiği bir atmosferde; kanaatimizce Gazâlî, İbn-i Sînâ'yı siyasi bir projenin penceresinden okumuştur. Böyle bir gerçeklik, doğal olarak tarihi süreç içerisinde, politik bir Gazâlî'yi yaratmış ve bu algının karşısına da, maalesef dinden çıkmış bir İbn-i Sînâ'yı yerleştirmiştir.

b. Tehafüt'teki Tutarsızlıklar:

Politik bir Gazâlî'yi yaratan bu süreç, onun izlediği yol sebebiyle varlığını tescillemiştir. Gazâlî'nin Tehafüt'ü yazarken muhatapları ile savaşacağını söylemesi bu durumun en büyük ispatıdır. Onun bu konudaki ısrarı şu sözlerine yansır:

"İslam filozofları arasında Aristoteles'i en iyi nakledip inceleyen Farabi ve İbn-i Sînâ'dır. O halde biz; bu ikisinin, sapıklıktaki reislerinin öğretisinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğiz. Öğretilerin çoğalıp yayılmasına bağlı olarak sözün uzayıp gitmemesi için, filozofların öğretilerini bu iki kişinin nakli doğrultusunda reddetmekle yetineceğiz.[383] (Ben bu süreci

yorumlarken) bir tez ortaya atarak değil, sorgulayarak ve reddederek filozoflara karşı çıkacağım. Filozofları çeşitli şekillerde sıkıştırarak kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım. Onları bazen Mu'tezile, bazen Kerramiye, bazen de Vakıfiyye mezheplerinden destek alarak sıkıştıracağım. Bu konuda belli bir mezhebe bağlı kalmayıp, aksine bütün mezhepleri onların aleyhine tek bir mezhep olarak kullanacağım. Çünkü diğer mezhepler ayrıntıda bize ters düşseler de filozoflar dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar. O halde bizler, onlara karşı birleşmeliyiz. Zira sıkıntı anlarında kin ve nefret ortadan kalkar."[384]

"Dolayısıyla biz bu kitapta kendimizi, sadece filozofların öğretilerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla sınırlı tutmaktayız. Bunu yaparken belli bir öğretiyi savunma yoluna gitmedik. Böylece bu kitabın amacını aşmadık."[385]

Tehafüt'ün seyrini en güzel şekliyle özetleyen bu cümleler ortaya çıkarmaktadır ki; Gazâlî'nin amacı üzüm yemek değil, bağcıyı dövmektir. Bu itibarla yıkıcı tartışma yönteminde, tartışılan düşünceleri çürütmek için her yolu kullanmak Gazâlî için meşru görülmüştür.[386] Onun belli bir sistemi benimsemeyecek olması, çalışmamız bağlamında düşünüldüğünde bazı zorlukları beraberinde getirmektedir. Tehafüt; genel itibariyle filozofların Gazâlî tarafından beğenilmeyen görüşlerinin düzenli bir şekilde ve maddeler halinde değerlendirilmesi gibi görünmesine rağmen, felsefenin en zor meseleleri bu maddeler içerisinde birbirine girmiştir. Bunun dışında Gazâlî; Tehafüt'te, meseleleri açıklarken kendisi ve filozofları kapsayan ikili tasniflerin dışında, üçlü tasnifler de kullanmıştır. Kendisi ve filozoflar (Farabi ve İbn-i Sînâ) arasında geçmesi gereken tartışmalara zaman zaman Kelamcılar, Aristoteles, Eflatun, Gallen gibi kişiler de katılmıştır. Gazâlî'nin Tehafüt'te yaptığı ikili veya çoklu tartışmalarda öncelikle filozofların delillerinin neler olduğu aktarılmış, daha sonra filozoflara ait bu ifadelerde ne anlatılmak istendiği yorumlanmış (veya açıklanmış) ve son olarak da filozofların iddiaları, her türlü yöntem ve çeşitli fırkaların görüşleri kullanılmak üzere çürütülmek istenmiştir. Burada normal olan Gazâlî'nin filozofların görüşlerini aktarması ve onları çürütmek istemesidir. Fakat burada normal olmayan durum; Gazâlî'nin filozofların görüşlerini aktarması, sonra onları yorumlaması ve en son olarak da o aktardığı görüşleri ve o görüşlerin kendisi tarafından yapılan yorumlarını beraberce kullanmak suretiyle filozofların görüşlerini çürütmeye çalışmasıdır. Bu şekilde işleyen bir sistemin neticesinde okuyucu, filozoflara ait görüşler ile Gazâlî'nin yorumladığı görüşleri bir birinden ayırt edememektedir. Gazâlî, bu tarz yaklaşımını, özellikle filozofları küfür ile itham ettiği meselelerde yoğun olarak sergilemektedir.[387]

Gazâlî'nin Tehafüt'te uyguladığı bir diğer eleştiri yöntemi, İbn-i Sînâ'nın da kabul etmediği bazı görüşler üzerinden eleştirmesidir. İbn-i Sînâ'nın eserleri incelendiğinde onun; bazı düşünce anlayışlarını ve taraftarlarını görüşlerinden dolayı eleştirdiği, hatta dinin özüne aykırı söylemlere karşı dinin temel ilkelerini savunduğu görülecektir. Gazâlî, Tehafüt'ünde; İbn-i Sînâ'nın serdettiği, bazı grup ve görüşlere ait ve dinin aslına uygun olmayan fikirleri, sanki İbn-i Sînâ'ya aitmiş gibi aktarmıştır. Dolayısıyla böyle bir aktarım, doğal olarak İbn-i Sînâ'nın küfre düştüğü ithamının haklılığına sebebiyet vermektedir.[388]

c. İbn-i Sînâ'nın Aristocu Olmayan Kökenine Dair:

Gazâlî, İbn-i Sînâ'yı Aristoteles'in kuru bir taklitçisi olarak kabul etmektedir.[389] Fakat onun sistemi bütüncül bir bakış açısıyla irdelendiğinde, karşımıza gelen manzara şudur: Her şeyden önce, fizik ve ahlak ilminde Aristo takipçisi bir İbn-i Sînâ varken, ilahiyat/metafizik bağlamda Platon ve Yeni Eflatunculuğun fikir bazında egemen olduğu bir İbn-i Sînâ bulunmaktadır. Bu durumda, Gazâlî'nin İbn-i Sînâ'yı kast ederek söylediği; "Akıl hocaları Aristoteles'tir." iddiasının, metafizik bağlamda geçersiz olduğu görülmektedir. Hatta İbn-i Sînâ'nın ilahiyatın temel meselelerinde kelamcılar ile ortak görüşlere sahip olması;[390] İbn-i Sînâ'nın sırf Aristocu olma iddiası bir yana; sistemini, sadece Yunan felsefesine dayandırarak kurmadığını da göstermektedir.

Bu iddianın geçerliliğinin delili, Cüneyt Kaya'nın imkân hakkında Aristo ile Yeni Eflatunculuk arasında kalan İbn-i Sînâ'nın tercih ettiği yolu anlattığı şu değerlendirmesinde görülebilir: "Aristo'nun kuvve/fiil ya da mümkün, zorunlu, imkân kavramlarıyla çözümlemeye çalıştığı 'Hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici' ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak konusunda bir metafizik amacının olmadığı, söz konusu kavramlara da böyle bir amacın yüklenmediği görülmektedir. Bu çerçevede imkânın ve dolayısıyla zorunluluğun Aristoteles özelinde henüz metafizik bir bağlama sahip olmadığı yönündeki öngörümüz teyit edilmektedir. İmkân ve zorunluluk Aristoteles tarafından özel olarak önermelerin kipleri çerçevesinde kullanılmakta, bu kavramların metafizik veçhesi ise kuvve-fiil bağlamında varlık-oluş problemi ile sınırlı olarak ele alınmaktadır. İmkân ve zorunluluğun tüm metafizik düşünce üzerine inşa edildiği bir merkezciliğe kavuşması için ise kat edilmesi gereken uzun bir yol vardır. Bu uzun yolda Aristoteles'in felsefesinin Eflatuncu renge boyanarak İslam medeniyetine intikal etmesi ve bu medeniyetin toplumsal ve entelektüel ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda yorumlanması gerekmektedir. Bu yorumlanma faaliyeti ise İbn-i Sînâ ile zirveye ulaşacak ve imkân, metafizik hüviyetine tam anlamıyla onun felsefesinde sisteme kavuşacaktır."[391]

Burada, İbn-i Sînâ'nın Yeni Eflatunculuktan aldığı fikirler, kanaatimizce Aristo ile Eflatun arasında yapılacak bir uzlaşıdan, özellikle imkân ve zorunluluk kavramlarının kapsamı bağlamında düşünüldüğünde, daha büyük bir öneme sahiptir. Çünkü imkân Aristo'da, metafizik alandan ziyade fizik alanının kuvve-fiil bağlamında bir konusu iken, Yeni Eflatunculuk sisteminde varlığın İlk Akıl'dan taşmasını sağlayan yegâne kavramdır. Gazâlî'nin İbn-i Sînâ'yı küfür ile itham etmesi (özellikle âlemin kıdemi ve Allah'ın bilgisi meselelerinde) ancak Aristocu fikirlerin İbn-i Sînâ'da tecellisi ile mümkün olabilmektedir. Buna rağmen bu konu, İbn-i Sînâ ile Aristo arasında sadece kavramsal açıdan benzerlik göstermektedir.

Bu hususta bir diğer delil, İbn Teymiye'nin bu konudaki desteğinde aranabilir. O, hem Gazâlî'nin Tehafüt'ünü hem de İbn Rüşd'ün Tehafüt'ünü incelemiş, neticede filozofların imkân deliline yöneltilen eleştirilerin ve onların kullandığı mümkün kavramının temelinin, bilindiğinin aksine Aristoteles felsefesine bağlı değil, âlemin varlığa geliş sebebinin Allah'ın cömertliğine bağlı olduğunu savunan Proclus'a ait bir görüşten geldiğini iddia etmiştir.[392] Hatta İbn-i

Sînâ'nın bazı yerlerde fizik ilmi alanında olmasına rağmen Aristoteles'in fikirlerini benimsemediği dahi görülmektedir.[393]

İbn-i Sînâ; Grek felsefesinden etkilenmiş olmasına rağmen, kurmuş olduğu sistem İslami akideye aykırı değildir. O, vahyin akıl ile nasıl anlaşılabileceğinin reçetesini yazmıştır. Hatta bu reçete o kadar güçlü olmuştur ki, Gazâlî, İbn-i Sînâ'nın peşinden giderek felsefe yapmayı tercih etmiştir.[394] Sonuç olarak İbn-i Sînâ'nın imkân tasavvuru, gördüğümüz kadarıyla neredeyse tamamen metafizik bir olgu olarak karşımızda durmaktayken ve İbn Rüşd de bu konuda İbn-i Sînâ'yı Aristocu olamamakla suçlamaktayken, Gazâlî'nin "onların akıl hocaları Aristoteles'tir" demesi izah edilmesi mümkün olmayan bir iddia olarak karşımızda durmaktadır. [395]

2. Gazâlî'de Tekfir'in Üç Meselesi ve İbn-i Sînâ'nın Cevapları:

Gazâlî'nin filozofları küfür ile itham etmesinin İbn-i Sînâ'daki yansımalarını görebilmek adına, metin bağlamında karşılaştırmalar yapmak, makalenin seyri açısından belirleyici olacaktır. Bunun için öncelikle, Gazâlî'nin Tehafüt'ünde filozofların küfür ile itham edildiği ifadeler nakledilecektir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta şudur: Gazâlî'nin Tehafüt'ünde yer alan en güçlü küfür ithamları; sanıldığı gibi birinci, on üçüncü ve yirminci meselelerde bulunmayıp;[396] Tehafüt'ün giriş, mukaddime ve sonuç bölümünde yer almaktadır. Bunun çeşitli sebepleri olabileceği bilinmekle beraber, bu durum oldukça düşündürücüdür.[397]

a. Tehafüt'ün Mukaddime Bölümündeki Tekfir İddiaları:

Gazâlî'nin bu bölümdeki tekfir iddiaları, Tehafüt'ün içindeki yirmi meseleye kıyasla daha kesin ifadeler barındırmaktadır.

"Müslüman Meşşai filozofların inkâra sapmalarının asıl kaynağı Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristoteles ve benzeri önemli isimleri duymuş olmalarıdır. Bu filozofları izleyen ve bu sebeple sapıtanlardan bir grubun, onların akıl güçlerini; yöntemlerinin güzelliğini, geometri, mantık, fizik ve metafizik hakkındaki bilgilerinin niceliğini; üstün zekâ ve anlayışa sahip olmalarından dolayı gizli meseleleri ortaya çıkarmada başkalarına üstün gelmeleri onları etkilemiştir. Onlar, bu filozofların, olgun akla ve birçok fazilete sahip olmakla birlikte, dini kaideleri ve inançları inkâr ettiklerine, din ve mezheplerin ayrıntılarını kabul etmediklerine, bu şeylerin oluşturulmuş kanunlar ve aldatıcı hilelerden ibaret olduğuna dair inançlarını bizlere naklettiler. Önceki filozofların inançları, bu anlatılanları duyan Meşşai filozoflarının yapılarına uygun düşünce, kendi anlayışları gereği faziletliler topluluğunda yer almak ve onların izinden gitmek; kendilerini halk yığınlarının telakkilerinin üstünde görmek ve atalarının diniyle yetinmeyip onu küçümsemek suretiyle küfür akidesini benimsemek onlara hoş göründü. Hakkı taklitten ayrılmanın; zarafet, gösteri ve batılı taklit etmenin bir güzellik olduğunu sanarak, bir taklitten ötekine geçmenin delilik ve budalalık olduğunun farkına varamadılar. Allah'ın yarattığı şu âlemde Hakkın yolundan çıkıp batılı tasdik edenden daha düşük seviyede kim olabilir? Bu kalın kafalıların nabzının ahmaklıkla çarptığını görünce bu kitabı yazmayı görev bildim. Amacım;

önceki filozofların metafizik konusundaki inançlarının tutarsızlığını göstermek, görüşlerini reddetmek, aklı başında olanlar için karşılaşılacak tehlikeyi gözler önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınlarındaki zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır. Taki Allah'a ve ahiret gününe iman konusunda önceki ve sonraki bütün önemli şahsiyetlerin görüş birliği halinde olduklarını, bu taklitçi zındıklar görsün. İşte onların öğretilerinin amacı budur." [398]

Gazâlî'nin Tehafüt'ün girişinde sarf ettiği bu sözleri, onun filozoflara karşı tutumunun hangi perspektifte olacağının sınırlarını çizmiştir. Bu hususta dikkat çeken bir diğer durum ise şudur: Gazâlî, İbn-i Sînâ'yı Aristoteles'in kuru bir taklitçisi olarak yansıtmaktadır. Buraya kadar İbn-i Sînâ'nın dini temayülünü ölçen Gazâlî, sözlerini Eski Yunandaki filozofların din algısına yöneltmektedir. Aristoteles'i; Eflatun ve Sokrates'e göre daha Müslüman kabul eden Gazâlî'nin[399] İslam'dan önceki dönemde yaşayan filozofların dindarlık seviyesini ölçmesi ve onların ifadelerinin küfür barındırıp barındırmadığını değerlendirmesi garip bir ruh halidir. Dini konularda küfre düşüp düşmeme kriteri, Farabi ve İbn-i Sînâ için geçerli olabilecek bir öngörü iken, bu kriterin Aristo, Eflatun ve Sokrates için de yapılıyor olması aklı selim bir tavır değildir.

Tehafüt'ün ikinci mukaddimesinde ise Gazâlî; Meşşai filozofların bazı dini konularda inkâra düştüklerini ifade etmektedir. Bu ifadeler şöyle başlar:

"Âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları ve cesetlerin haşrine dair inanç esaslarına ilişkin hükümlerde filozoflar inkâra düşmüşlerdir. Onların bu konulardaki fikirlerinin yanlışlığı ortaya konulmalıdır."[400]

Bu alıntıda dikkatimizi çeken önemli bir nokta şudur: Gazâlî'nin İbn-i Sînâ'yı Tehafüt'ün birinci, on üçüncü ve yirminci meselelerinde küfre düşmekle suçladığını bilmekteyiz. Bu üç mesele hepimizin malumu olduğu üzere; Allah ile beraber âlemin kadim sayılması, Allah'ın tikelleri bilemeyeceği/tikel bilginin tümel bilginin kapsamında olmadığı ve ölümden sonraki hayat için bedensiz dirilişin gerçekleşeceği/ahiret ahvallerinin sembollerden ibaret olduğu konularıdır. Fakat Gazâlî'nin Tehafüt'ün mukaddime bölümünde vurguladığı küfür ifadeleri; âlemin kıdemi, cesetlerin haşri ve Allah'ın sıfatları hakkındadır. Gazâlî'nin buradaki çelişkisi; Allah'ın tikelleri bilemeyeceğine dair filozoflara yönelik bir tekfir iddiasında bulunmamasıdır. Bir diğer çelişki ise; Gazâlî'nin, filozofları Tehafüt'te, Allah'ın sıfatları konusunda bi'date düşmekle suçlamasına rağmen[401], buradaki ifadesinde ise küfre düşmekle suçlamasıdır.[402]

b. Tehafüt'ün Üçüncü Meselesindeki Tekfir İddiaları:

Gazâlî'nin bu meseledeki küfür ithamı, iki başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki, onun İbn-i Sînâ'yı Allah ve âlem ilişkisinde; İlk İlke olan Allah'tan çokluğun sudur etmesinin kabulü neticesinde, İslam'ın tevhid ilkesini reddetmekle suçladığı tekfir iddiasıdır. Gazâlî'nin diğer tekfir iddiası ise; aslında İbn-i Sînâ'ya değil, Allah'ın sadece kendisini bildiği, zatının dışında hiç bir şeyi bilmediğini iddia eden bir kısım filozoflara yapılmaktadır. Fakat Gazâlî, kitabının amaç bölümünde, Farabi ve İbn-i Sînâ'yı küfre ve bidate düşmekle tenkit edeceğini söylediği için, buradaki küfür ithamı da doğal olarak Farabi ve İbn-i Sînâ'nın üzerine kalmaktadır.

Gazâlî'nin İbn-i Sînâ'nın tevhid ilkesini reddettiğini iddia ettiği cümlelerinin özeti şu şekildedir:

"Filozoflar her bakımdan bir olan şeyden (yani İlk İlke'den), farklı iki şeyin sudur edeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu şekilde filozoflar tevhidi bırakıp İlk İlke'de çokluk olduğunu söylemişlerdir. Biz bu kitapta filozofların tezleri hakkında şüphe uyandırdık. Bize göre Bir'den iki şeyin çıktığını söyleyen kişi tevhit akidesine karşı gelmiş olur. O halde bu işlerin ilkeleri (evrenin yaratılışı, varlığın suduru, Tanrı–varlık arasındaki ilişki, gökküresinin nefsi ve cirmi) Peygamberler tarafından ortaya konulmuştur. Hz. Muhammed; 'Allah'ın yarattıklarını düşünün fakat O'nun zatını düşünmeyin', buyurmuştur."[403]

Sudur teorisi, Allah'ın âlemi, nasıl yarattığını açıklamaya değil, âlemdeki çokluğun Allah'tan nasıl var olduğunu açıklamaya yönelik bir teoridir. Ancak Gazzâli, filozofların kâinattaki çokluğu ve çeşitliliği açıklamak amacıyla ortaya koydukları sudur teorisinin delillerinin geçersiz olduğunu ve bu teorinin tevhide zarar verdiğini ifade ederek, filozofların âlemin kıdeminin kabulü ile yaratmayı uzlaştırmak için sudur teorisini geliştirdiklerini düşünmektedir.[404]

İbn-i Sînâ'nın sudur anlayışını Tanrı'nın üçlü taksimi şeklinde anlayan bir Gazâlî için, sudurun tevhidi ortadan kaldırdığı gibi bir yorumun kabul edilmesi gayet normal bir durumdur. Gerçekte ise İbn-i Sînâ, suduru, varlık süreci hakkında bir mekanizma olarak kabul eder. Varlık, İlk İlke'den yani tek ve bir Allah'tan taşar. Allah çoklukla ilişkisi olmayandır. İlk İlke'den taşan İlk Sebepli, bünyesinde çokluğu barındırandır. İbn-i Sînâ'ya göre Allah, sudur sürecinin kapsamında sıradüzenin bir parçası olarak kabul edilmez. Fakat Gazâlî Plotinos'un sudur sıralamasından[405] yola çıkarak İbn-i Sînâ'yı küfür ile itham etmiştir. Hatta İbn-i Sînâ; her varlığın bir illeti gerektirmesi tartışmasında, bunu kabul etmeyen bir topluluğu tevhid ilkesini ihlal ettikleri gerekçesiyle ciddi bir şekilde eleştirmiştir. İbn-i Sînâ'nın "onlar" diye bahsettiği bu grup Allah-âlem ilişkisinde akıl almaz şeyler söylemektedirler:

"Onlar bazen 'bir şey var edildiği zaman artık faile ihtiyaç ortadan kalkar' derler. Hatta tıpkı bina ustasının yok olması ve buna rağmen binanın ayakta durmasında olduğu gibi 'Şayet fail yok olsa bile mefulün var olmaya devam etmesi caizdir.' derler. Daha da ötesi onların pek çoğu; 'Allah için yokluk caiz olsa O'nun yokluğu âlemin varlığına zarar vermezdi.' demekten bile çekinmezler.[406] Çünkü onlara göre âlem; Allah'a, kendisine varlık vermesinde yani yokluktan varlığa çıkarmasında ihtiyaç duyar ve böylece bunu yapmakla fail olur. Allah fiilini yapmış ve âlem içinde yokluktan sonra varlık meydana gelmiş ise nasıl olur da bundan sonra o (âlem) faile ihtiyaç duyacak şekilde yokluktan varlığa çıkar? Ve onlar; 'Eğer âlem var olması bakımından Allah'a ihtiyaç duyar ise var olan her şey başka bir var ediciye ihtiyaç duyar ve bu durum sonsuza kadar devam eder.' dediler. Biz bu konuda inanılması gerekenleri açıklamaktayız.[407]

Zorunlu Varlık'ın bir olmasının zorunluluğu, İslam'ın tevhid ilkesini en güzel şekilde yansıtmaktadır. İbn-i Sînâ'nın, Zorunlu Varlık'ın özelliklerini anlattığı şu cümleleri, söylediklerimizi daha iyi anlatacaktır:

"Zorunlu Varlık; ne görecelidir, ne değişkendir ne de çokluktan oluşmuştur ve

ne de kendine özgü varlığı başka bir varlıkta ortaktır. Zorunlu Varlık'ın illeti yoktur, varlığı her hangi bir varlıktan olanın varlığı başkasından geldiği için (yani illetli olduğu için) zatı açısından onun varlığı mümkün olmaz. Zorunlu Varlık'ın illetinin olmaması ortaya çıkarmaktadır ki; bir şeyin hem zatı gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri olan şey, zatı gereği zorunlu varlık olamaz."[408]

İbn-i Sînâ'ya göre; bazıları, Zorunlu Varlık'ın bir olduğu konusunda hem fikir olmuşlar ve hem de gruplara bölünmüşlerdir.[409] İbn-i Sînâ bu durumu tartıştıktan sonra, kendi görüşünü, bu öğretilerden belirgin olarak ayırmış ve nihayetinde şu önemli cümleyi kurmuştur: "İşte bunlar öğretilerin ifadeleridir. Zorunlu Varlık'ın bir olduğunu kabul ettikten sonra heva ve hevesin ile değil aklınla seçim yapmak sana kalıyor."[410]

Sonuç olarak İbn-i Sînâ ontolojisinde, Zorunlu Varlık kadimdir. Varlığı âleme takaddüm etmektedir. Varlığı mantıksal olarak O'nun varlığından sonra geldiğine göre âlem, varlığı bakımından kadim değildir.[411] Eğer İbn-i Sînâ âlemin kadim olması iddiasında bulunmuş olsaydı, kendi ontolojisi ile dehşet verici bir çelişkiye düşmüş olurdu. Nitekim düşmemiştir. Âlemin kıdemi etrafında sürdürüle gelen tartışmalar Zorunlu Varlık'ın İlk Sebep olarak yetkinliğini ve varlık verme faaliyetinin sürekliliğini O'nun için bir eksiklik görme alışkanlığından kaynaklanmaktadır.[412] Gazâlî'nin bu husustaki itirazları, anlaşılacağı gibi, İbn-i Sînâ'nın başka grup ve anlayışları eleştirirken kullanmış olduğu cümlelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Gazâlî'nin bu konudaki tekfir ithamı geçerliliğini yitirmektedir.

Gazâlî; üçüncü meseledeki diğer tekfir iddiasında şöyle bir yanılgıya düşmüştür. Gazâlî; Allah'ın sadece zatını bilebileceğini iddia eden filozoflar ile İbn-i Sînâ'yı ayırmıştır. Fakat Tehafüt'ün, genel itibariyle İbn-i Sînâ'nın felsefesine karşı yazılmış bir reddiye olduğunu bildiğimize göre, buradaki tekfir iddiasının muhatabının İbn-i Sînâ olmaması gerekir. Buna rağmen Gazâlî; hedefinin bahsi geçen iki filozofun görüşünü çürütmek olduğunu açıklamasına rağmen, bu iki filozofun görüşünü Tehafüt içerisinde diğer filozofların ve grupların (mesela Dehriyyun/Materyalist filozoflar, Tabiatçı filozoflar veya Mu'tezile gibi kelamcılar) görüşleriyle karşılaştırmış, bahsedilen felsefi anlayış ve ekollerin görüşlerinden kendisine uyanları İbn-i Sînâ'ya karşı kullanmış, kendisine uymayanları ise İbn-i Sînâ'nın, o görüşleri desteklediği veya o görüşlere dâhil olduğu gibi bir iddiada bulunarak eleştirmiştir. Gazâlî'nin "O halde Allah'ı ve sebepler sebebi olan bir sebebi inkâr eden materyalistlerin (dehriyyun) iddiasını siz de tekrarlayın."[413] gibi sözleri bu durumun nasıl cereyan edeceğini göstermektedir. Burada normal olmayan durum Gazâlî'nin, bazı filozoflara ait, İslami anlayışa aykırı olan bu görüşleri; sanki İbn-i Sînâ'ya aitmiş gibi ya da İbn-i Sînâ'nın desteklediğini yansıtan bir şekilde sunmasıdır. Bunun örneği üçüncü meselenin ikinci tekfir suçlaması olarak nakledeceğimiz şu ifadelerdir:

"Denilirse ki; 'İlk İlke ancak özünü akleder, özünü akletmesi özüyle aynıdır. Öyleyse akıl, akleden ve akledilen birdir ve İlk İlke kendinden başka şeyi

akletmez.' Buna iki şekilde cevap verilir. Birincisi; İbn-i Sînâ ve diğer muhakkikler çirkin bulduklarından bu öğretiyi terk etmişler ve İlk İlke'nin özünü, kendinden taşıp çıkan şeylerin taşmasının ilkesi olarak, diğer var olanların hepsini de cüzi olarak değil, külli olarak aklettiğini ileri sürmüşlerdir. Zira onlar (yani İbn-i Sînâ dışındaki bazı filozoflar) 'İlk İlke'den ancak bir akıl çıkar, sonra İlk İlke kendinden çıkan aklı bilmez. Zira Allah sadece özünü bilirken, bu akıl hem özünü hem de başka şeyi bilmektedir. Şüphesiz ki hem başka şeyi hem de özünü bilenin derecesi, bu durumda sadece özünü bilenden daha yüksektir. Filozofların Allah'a saygıda aşırıya kaçan bu görüşleri, onları saygıdan anlaşılan her şeyi geçersiz kılma noktasına getirmiş, Yüce Allah'ı da âlemde meydana gelen şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşürmüştür. Ancak O'nun ölüden tek farkı, kendi özünü bilmesidir."[414]

Görüldüğü gibi Gazâlî, eleştirisini yapacağı görüşü, öncelikle İbn-i Sînâ'nın görüşleriyle beraber harmanlamıştır. Böylece ortaya hem İbn-i Sînâ'nın felsefi anlayışını anımsatan (özellikle sudur konusunda), hem de İlk İlke'nin sadece kendi zatını bildiğini iddia eden İbn-i Sînâ dışındaki filozofların görüşünü yansıtan eklektik bir iddia çıkmıştır. Bu iddia o kadar önemlidir ki; Gazâlî, buradan filozofları (ki buradaki kasıt doğal olarak İbn-i Sînâ'dır) küfür ile itham etmiştir. Bu ifadelerdeki durum, İbn-i Sînâ'nın söylediklerinden dolayı Gazâlî tarafından küfür ile itham edilmesi değil, İbn-i Sînâ'nın da kabul etmediği bazı görüşlerin yansıtılmasıyla oluşan iddiadan dolayı küfürle itham edilmesidir.

İbn-i Sînâ'nın bu konudaki söylemleri geniş bir yelpaze sunmaktadır. Onun sunduğu bu yelpazenin özet cümleleri şu ifadelerde toplanabilir:

"Zorunlu Varlık'ın iradesi, bilgisinden ne zat ne de anlam olarak farklı değildir. Onun bilgisi, iradesinin kendisidir. Onun kudreti her şeyi akleden akıldır. O, her şeyin ilkesidir, her hangi bir şeyin varlığına dayanmaz. Onun iradesinin varlığın taşmasındaki bir amaçla ilgisi yoktur. O, sudurun kendisinden başkadır. O'nun iradesi cömertliğin kendisidir. O'ndaki sıfatlar O'nun zatında ne çokluğu ne de farklılığı gerektirir."[415]

"Allah aynı zamanda (anda) hem mukaddim hem mukaddemdir. Vacibu'l-Vücud ve O'nun birliği, bütünün O'ndan oluşup, O'nun varlığından meydana geldiği ve zatını da bildiği ispatlandı. Zatını bildiğine, bilgisi vakıaya (realiteye) uyduğuna, kendisi de bütün mevcudatla gerçeklerin ilkesi olduğuna göre; O'nun ilminde gökte ve yerde hiç bir şey gizli kalmamaktadır. Dahası var oluşa gelen her şey O'nun sebebiyle olmaktadır. O, sebeplerin sebebidir. Dolayısıyla Vacibu'l-Vücud; sebebi, mucibi ve yaratıcısı olduğu her şeyi bilmektedir."[416]

Dolayısıyla İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı'nın külli bilgisi Gazâlî'nin iddia ettiği gibi bi'l-kuvve bir bilgi değildir. Çünkü İbn-i Sînâ'nın Tanrı'sına göre bilmek ile yaratmak aynı şeydir ve aynı anda meydana gelir. Bilmek ve yaratmakta öncelik ve sonralık yoktur ki Tanrı'nın bilgisi için bi'l-kuvve tabiri kullanılsın. O'nun bilgisi her an bi'l-fiil bilgidir. Zat, sıfat aynı, ilim ve yaratma aynı ve bunlar da aynı zamanda hem mukaddim hem de mukaddem ise bi'l-kuvve diye bir şeyden bahsetmek mümkün görünmemektedir.[417]

İbn-i Sînâ'nın bu ifadeleri Gazâlî'nin önemli bir çelişkisini ortaya çıkarmaktadır. İbn-i Sînâ'ya göre Allah, sudurun içinde bir varlık değildir. Sudur, varlıkların

kaynağının İlk İlke olan Allah'a dayanmasını öngörür. Gazâlî, sudur teorisinden yola çıkarak İbn-i Sînâ'nın; Allah ile âlemi aynı süreçteki iki ezeli olarak değerlendirildiğini iddia etmiştir. Oysa İbn-i Sînâ Allah'ı her türlü varlıkla eşdeğer kılmaktan tenzih etmiştir.

Tehafüt'ün üçüncü meselesindeki tekfir ithamlarının nihayetinde ulaşılan sonuç şudur: İbn-i Sînâ'nın sudurcu yaratma teorisine göre İslam'ın tevhid ilkesinin ortadan kalktığı iddiasına yönelik olarak Gazâlî; Tehafüt'te, İbn-i Sînâ adına ciddi bir bilgi deformasyonu gerçekleştirmiştir. Bu noktada, Allah ile âlem ilişkisini aynı özelliklere sahip iki şeyin karşılaştırması olarak değerlendirmiştir. Oysa İbn-i Sînâ, bu meseleyi "ontolojik eşitsizlik" bağlamında incelemiştir. İbn-i Sînâ'ya göre Tanrı eşi ve benzeri olmayandır. Âlem ontolojik anlamda Tanrı'nın eşiti veya benzeri değildir. İbn-i Sînâ, hem sudur nazariyesinin ispatında gördüğümüz, hem de sebep-sebepli ilişkisinden öğrendiğimiz kadarıyla, felsefi sisteminin temeline "tevhid" ilkesini yerleştirmiştir. Böyle bir inanç, onun metafiziksel sistemiyle birleştiğinde, Tanrı-âlem eşitliği gibi tutarsız bir dayatma ortaya çıkarmamaktadır. Gazâlî, sebep-sebepli ilişkisini zamansal ve mekânsal anlamda Tanrı-âlem birlikteliği olarak düşünmüştür. Bu algı da doğal olarak Tanrı ve âlemden her ikisini ontik anlamda eşitlemiştir.

İbn-i Sînâ'ya göre âlemin kıdemi konusu, Gazâlî'nin düşündüğü Tanrı ve âlem ikilemi etrafında şekillenen bir kıdem değildir. İbn-i Sînâ'nın kastı; ay altı âleme yönelik sonsuzluk gibi görünen algının kaynağının ay üstü âlemden yukarı doğru devam edip, İlk İlke'ye ulaşan sudur sürecinin sonlanması ile ilgili bir sonsuzluktur. Bu sebeple İbn-i Sînâ'ya göre mutlak anlamda sonsuz, sadece İlk İlke'dir. Zaten İlk İlke'nin sonsuzluğu, sudur ile açıklanırken; madde, hareket ve zamana ait, varmış gibi algılanan sonsuzluk; metafiziğin değil, fiziğin bir konusudur. Sonsuzluğun metafizik ile bağlantısı, Allah ve âlem ilişkisinde, imkân kavramının kullanımında karşımıza çıkmaktadır. İbn-i Sînâ bu durumu yoktan yaratmacı anlayış ile değil, yaratmacı sudur anlayışı ile açıklamaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların en büyük eksikliği, iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki; İbn-i Sînâ'daki imkân kavramının sonsuzluk ile açıklanıyor olmasıdır. Diğeri ise; özellikle zaman, madde ve hareketle yakından ilişkili olan sonsuzluk konusunun ay altı âlem ve ay üstü âlem ayırımı yapılmadan açıklanmaya çalışılmasıdır.

c. Tehafüt'ün On Üçüncü Meselesindeki Tekfir İddiası:

Filozofların Tehafüt'te küfür ile itham edildiği üç meseleden birisi olarak bildiğimiz, Allah'ın tikelleri bilemeyeceği iddiasına dayanan bu meselede, tekfir iddiası anımsatan şu ifadeler sarf edilebilir:

"(Siz filozoflara göre) Allah; Zeyd, Amr ve Halid'e ilişkin ayrıntıları bilmeyip, sadece mutlak insanı, ona ait ayrıntıları, özellikleri, bedenin birçok organdan oluştuğunu, bunların her birinin fonksiyonunun olduğunu ve bunun gibi şeyleri külli bilgisiyle bilir. Bu şekilde, insanoğlunun iç ve dış organlarına ait nitelikler, her türlü ayrıntısına kadar Allah'ın ilminden gizli kalmaz. O her şeyi külli olarak bilir. Birey olarak Zeyd'in Amr'dan ayrılmasını gerektiren akıl değil, duyu olduğu için bunlar (Zeyd ve Amr hakkındaki tek tek bilgi) hakkındaki bilgi külli değil

tikel bilgidir. Akıl, mutlak yön ve mekânı külli olarak düşünür. Bizim ‘bu’, ‘şu’ gibi işaretlerimiz, algılanan ve algılayan organa nispetledir. Ve burada bir ‘yön’ söz konusudur. Akıl için bu bilgilerin bu formatta bilinmesi imkânsızdır. İşte filozofların bu kuralına (tikeller duyu vasıtasıyla, tümeller akıl vasıtasıyla bilinir) göre; Zeyd Allah’a isyan veya itaat edecek olsa onun durumundaki değişimi Allah’ın bilemeyeceği, Zeyd’in fert olarak bilgisinin, değişen bilgi olmasından dolayı Allah tarafından bilinemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Allah Zeyd’i bilmeyince onun fiil ve durumunu bilemeyecek; hatta Zeyd’in kâfir veya Müslüman olduğunu değil, mutlak insanın kâfir veya Müslüman olduğunu bilecektir.

Aslında filozoflar şöyle demek istemiştir: Hz. Muhammed peygamberliğini ilan ettiği halde Allah onun bu ilan etme halini bilmemektedir. Allah tek tek peygamberleri bilmez, insanların arasından peygamberlik ilan edenleri ve onların bir takım niteliklere sahip bulunduğunu bilir. Belirli bir şahsın peygamberliğini bilmez. Çünkü bu durum duyu ile bilinebilecek bir durum olduğu için, Allah duyudan kaynaklanan şeyleri bilmez. Zira belirli bir şahsın zaman açısından değişen durumlarını bilmek, o şahısta değişimi (başkalaşmayı) gerektirir.”[418]

Tehafüt’te yer alan bu ifadelerin ilk paragrafı, Gazâlî’ye göre filozofların bu konudaki iddialarından oluşmaktadır. Alıntının ikinci paragrafı ise ilginçtir ki, filozofların bu iddialarıyla ne anlatmak istendiğinin, Gazâlî tarafından yorumlanmasından oluşmaktadır. Gazâlî’nin, filozoflar hakkında peygamberliğin inkârı boyutuna kadar götürülen sübjektif yorumundan meydana gelen küfür ithamlarının ne kadar geçerli olduğu, bu vesileyle tekrar sorgulanmalıdır.

Gazâlî’nin bu iddialarına İbn-i Sînâ’nın cevabı; Allah’ın bilgisinin tümel ve tikel süreçleri kapsayan ve her şeyi kuşatan bir bilgi olduğu anlamına gelebilecek sözleriyle verilebilir. İbn-i Sînâ’nın eserleri incelendiğinde, bu konuda kesin hükümlere oldukça yoğun olarak rastlanılmaktadır. Bu ifadelerin hepsini burada nakletmek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple, burada, Gazâlî’nin “Allah’ın tikel bilgiyi bilmediğine dair” filozof ithamının cevabı, kapsayıcı ve özet bir nakil ile verilecektir. İbn-i Sînâ’ya göre:

“Vacibu’l-Vücud zatıyla bilendir. Başkalarını bütün malumatıyla bilmektedir. Her şeyi bir tek bilgi ile bilinenin varlığı ve yokluğundan dolayı ilminde değişme olmayacak şekilde bilmektedir. Vacibu’l-Vücud ve O’nun birliği, bütünün O’ndan oluşup, O’nun varlığından meydana geldiği ve zatını da bildiği aşikârdır. Varlığa gelen her şey O’nun sebebiyle olmaktadır. O, sebeplerin sebebidir. Dolayısıyla Vacibu’l-Vücud; sebebi, mucibi ve yaratıcısı olduğu her şeyi bilmektedir.” [419]

Yani Zorunlu Varlık, her şeyi tümel bilgi ile bilir.[420] Onun akletmesi ancak tümel bir tarzdadır.[421] Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O’na gizli kalmaz. “Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O’na gizli değildir.[422] Bu, tasavvuru büyük bir lütfa gerek duyan[423] sırlardandır.”[424]

Gazâlî’nin arzusu; aslında İbn-i Sînâ’nın, Allah’ın cüz’ileri bilmediği iddiasında olduğunu göstermektir. Gazâlî’ye göre; İbn-i Sînâ Sînâ’nın, Allah’ın bilgisinin zamandan ve değişimden bağımsız olmasına rağmen, Allah’ın her şeyi bildiğini iddia etmesi bir karışıklığa sebep olmaktadır. Bunun sonucu olarak Gazâlî’nin yapmaya çalıştığı şey, İbn-i Sînâ Sînâ’nın aslında Allah’ın cüz’îleri bilmediği

görüşünde olduğunu ispatlamaktır. Gazâlî, İbn-i Sînâ Sînâ'nın Allah'ın cüz'îleri bildiği iddiasını ciddiye almak istememektedir, zira eğer İbn-i Sînâ Sînâ'nın beyanını ciddiye alsa, bu takdirde felâsifenin bir bütün olarak Allah'ın cüz'îleri bilmediği görüşünde karar kıldıklarını savunmak ve bir grup olarak filozoflar hakkında dinî bir hüküm vermek imkânsız olacaktır.[425] Bu sebeplerden dolayı Gazâlî, filozofları eleştirirken, onların öncüllerinden yola çıkmakta, fakat sonuçta sadece kendi argümanlarını ciddiye almaktadır.

ç. Tehafüt'ün Yirminci Meselesindeki Tekfir İddiası:

Gazâlî yirminci meselenin giriş cümlesinde, filozofların bedenlerin haşri konusundaki görüşlerinin, Müslümanların itikadını bozduğunu ve İslam'a aykırı düştüğünü söylemektedir.[426] Fakat onun bu konudaki tekfir iddiası dikkat edilirse, ahiret hayatının inkârı noktasında gerçekleşmeyip, ahiret hayatının ahvali ile ilgili olarak bedenlerin dirilişi ve ahiret hallerinin tasvir ve teşbihlerle anlatıldığı noktasında gerçekleşmektedir. Gazâlî bu mevzuda, filozoflara üç farklı tekfir ithamında bulunmaktadır. Bu ithamlardan ilki bedensiz diriliş hakkında, diğer ikisi ruh-beden bağlamında incelenen sebeplilik meselesi kapsamında karşımıza çıkmaktadır. Yirminci meseleyi iki bölüm halinde inceleyen Gazâlî'nin küfür ithamlarından belirgin olanı; sanıldığının aksine bedensiz diriliş meselesinden değil, ruh-beden bağlamında incelenen sebeplilik meselesinden gelmektedir. Bedenle dirilişin inkârı meselesinde, Gazâlî'nin filozoflardan nakli şu şekildedir:

"Filozoflar; nefislerin sonsuz, maddenin ise sonlu oluşundan hareketle, bağımsız bir cevher olan nefsin ölümden sonra baki olduğu, bu sebeple de bedenin diriltileceği ve bu bedenle dirilişin aynı bedenle olabileceği gibi her hangi bir bedene döndürülüş ile de mümkün olabileceği gerçeğini inkâr etmektedirler. Ruhların sonsuzluğu ve bedenlerin ölümden sonra ruhlarla beraber diriltileceği inancı dinin aslına uygun olup, filozoflar bunu kabul etmek zorundadırlar. Bu görüşün aksini savunan filozofların görüşü, âlemin kadim olmasına ve devirlerin sürekli birbirini izlediği fikrine dayanmaktadır. Hâlbuki âlemin kıdemine inanmayan bir kimseye göre bedenlerden ayrılan nefisler sonludur ve sayıca mevcut maddelerden fazla değildir. Nefislerin daha çok olduğu kabul edilse bile, yüce Allah yeni baştan yaratmaya kadirdir (işte filozoflar bunu inkâr etmişlerdir). Bunun inkârı yüce Allah'ın yaratmaya gücünün yettiğinin inkârı demektir."[427]

Anlaşıldığı kadarıyla Gazâlî meseleyi; âlemin kıdemi, zamanın ve cismin kadim olması gibi filozoflara ithaf edilen çeşitli tartışmalarla bağlantı kurarak, sun'i bir tekfir iddiası yaratmak istemiştir. Bu reddiye dâhilinde Gazâlî'nin haklı olduğu tek yön, bedenlerin tekrar nefislerle beraber diriltileceği (bedenli diriliş) konusunda İbn-i Sînâ'nın bedensiz dirilişi kabul ettiği yönündeki temayüldür. Fakat Gazâlî bu meseleyi, cismin kadim olmasına kadar ilgili-ilgisiz konulara bağlayarak zihinleri bulandırmaktadır.

Gazâlî'nin bu iddialarına karşılık İbn-i Sînâ, öncelikle nefislerin sonsuzluğunu ve ölümsüzlüğü fikrini savunmaktadır. Yeni bir bedenin oluşumu İbn-i Sînâ'nın kabulünde vardır fakat yeni bir nefsin yaratılması kabul edilemez. Bununla

beraber özellikle İbn-i Sînâ sisteminde tenasüh inancı kesin olarak reddedilmektedir. İbn-i Sînâ, nefsin ölümsüzlüğü hakkında şu ifadeleri sarf eder:

"Biz nefsin, bedenin ölmesiyle ölmediğini ve aslen bozuluşu kabul etmediğini söyleriz. Onun bedenin ölmesiyle ölmesine gelince, her şey başka bir şeyin bozuluşu ile bozuluşa uğradığından, o buna bir çeşit bağlılık ile bağlıdır. Nefsin bedene olan bağlılığı malulün zati bir illete bağlılığı gibi değildir. Beden ve mizaç ilineksel olarak nefsin illetidir. Beden, nefsin aleti ve alanıdır. Nefsin varlık kaynağı kendisindeki güçten değildir. Nefsin varlığını veren, cismin dışında bir şeydir, cisimde bulunan bir kuvve değildir. Aksine o, kaçınılmaz olarak cismin dışında olan başka bir cevherdir. Bu anlamda nefis ve beden, biri diğerinden önce olan değildir. Hepsinin üstüne nefis bedenden farklı olarak basittir, madde ve surete bölünmez. Bununla birlikte nefis, bozuluşa uğramaz. Çünkü bozuluşa uğrayanlar bir araya gelmiş mürekkeplerdir."[428]

İbn-i Sînâ'ya göre nefsin ölümsüz olduğunun ispatı, insanı insan yapan ana unsurun beden değil nefis olduğunu da ispatlamaktadır. Dolayısıyla onun bu ifadeleri, Gazâlî'nin nefsin ölümsüzlüğüne dair iddiasını da doğrulamaktadır.

Gazâlî; yirminci meselede, tıpkı on üçüncü meselede yer alan tekfir ithamındaki taktiğini kullanarak, filozofların görüşünü önce aktarmış daha sonra da yorumlamıştır. Onun buradaki iddiası, İbn-i Sînâ'yı bu meseledeki ikinci tekfir ithamının cümlelerini de barındırmaktadır. Gazâlî durumu şöyle nakleder:

"Demirin, bedene uygun dokunmuş bir elbiseye dönüştürülmesi, ancak demirin cüzlerinin demiri etkileyen sebepler vasıtasıyla en basit unsurlara varıncaya kadar çözülmesi, sonra bu unsurlar bir araya gelip pamuk şeklini kazanıncaya kadar çeşitli aşamalardan geçirilerek pamuk ipliği haline getirilmesi, sonra da bu ipliğin belli bir tarzda dokunması ile mümkün olur. Eğer demirin belirli aşamalardan geçip dönüşüme uğramadan doğrudan pamuktan yapılmış sarığa döndürülmesinin mümkün olduğu söylenecek olsaydı, bu imkânsız olurdu. Evet, bu dönüşümlerin hepsinin kısa bir zamanda gerçekleştiği hatıra gelebilir ve insan geçen uzun zamanı hissetmeyerek bunun bir anda meydana geldiğini zannedebilir.

Bu konu üzerinde düşünülecek olursa (Gazâlî'nin filozofları yorumlama kısmının başlangıcı); yeniden dirilen insanın bedeni taştan veya yakuttan ya da inciden veyahut sırf topraktan olsa, o şey insan olmaz. Mesela "ol" demekle mi veya bu aşamalar esnasında toprağın insana dönüşmesini hazırlayan sebeplerle mi toprak insana dönüşür?! Bu sebepler ise insanın bedeninin özünden çıkmış olan spermanın ana rahmine düşüp aybaşı kanına engel olması, uzun süre beslenerek kan pıhtısı, sonra et parçası, sonra cenin, sonra çocuk, sonra genç, sonra olgun, sonra da yaşlı insan haline gelmesi şeklindedir. Birinin çıkıp "Ona ol denilir ve o da oluverir" demesi akla uygun değildir. Çünkü toprağa hitap edilmez. Bu aşamalardan geçmeden toprağın insana dönüşmesi imkânsızdır. Bu sebepler gerçekleşmeden de onun bu aşamalardan geçmesi imkânsızdır. O halde tekrar diriliş imkânsızdır."[429]

Gazâlî yine ilk paragrafta filozofların görüşlerini aktardığını iddia etmiş, ardından bu nakilleri kendince yorumlayarak, filozofların gerçek düşüncesinin kendi yorumları doğrultusunda olduğu sonucunu çıkarmıştır. Gazâlî, buradaki

küfür ithamında filozofların, bir Kur'an ayetini de inkâr ettiklerini öne sürmüştür. Oysa İbn-i Sînâ'nın metinleri incelendiğinde, Gazâlî'nin naklettiği bu veya benzeri bir ayetten kesinlikle bahsedilmediği görülecektir.

Gazâlî'nin buradaki itirazı aslında filozofların; "Allah'ın yaratmaya kadir olmadığı" iddiasında bulunduklarına dayandırılmaktadır. İbn-i Sînâ açısından böyle bir kabul söz konusu olamaz. Onun bu itiraza cevabı; Allah'ın kudretinin nasıl anlaşılması gerektiğinin; zorunlu, mümkün ve imkânsızın nitelikleriyle açıklandığı şu cümlelerinde gelmektedir:

"Her hadisin maddi bir ilkesi vardır. Yok iken varlık kazanan her şeyin mutlaka bir maddesi vardır. Çünkü var olan her şey, var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olmasına muhtaçtır. Onun varlığının imkânı, Kadir'in ona güç yetirebilmesi değildir, bilakis o kendinde mümkün olmadığı sürece fail ona güç yetiremez. Dikkat edin! Biz diyoruz ki; imkânsız kudrete konu olmaz. Fakat kudret; var olması mümkün şeye ilişir. Bir şeyin varlığının imkânı kendisine güç yetirmenin aynısı değildir. Bu; imkânsıza güç yetirilmez, çünkü ona güç yetirmek imkânsızdır, demektir. Bir şeyin güç yetirilebilir olduğunu o şeye bakarak değil, Kadir'in ona güç yetirip yetirmediğine bakarak anlarız.[430]

İbn-i Sînâ'ya göre; insanı insan yapan onun toprağa karışan maddesi değil, maddeye hayat veren, kişilik ve benlik kavramlarının anlam bulduğu, Tanrı'sından aldığı özü, yani nefsi veya suretidir. Durum böyle olunca ve toprağa karışıp yok olan insan bedenlerinin tekrar dirilişte aynı toprak, aynı öz, aynı hava şartları ve dolayısıyla her ne şekilde olursa olsun aynı maddesel bedenin oluşamayacağını (İbn-i Sînâ'nın görüşü)[431] düşünürsek, Tanrısal özlerle meydana gelen insan nefsinin yerine, benliğin içinde olmadığı, topraktan müteşekkil özlerle bütünleşerek meydana gelen maddesel bir bedenin cezalandırılacağını ya da mükâfatlandırılacağını düşünmek hiç mantıklı görünmemektedir. Zira ceza veya mükâfat yalnızca maddeye olsaydı, toprak olan maddenin tekrar aynı kişide aynı özlerle meydana gelmesi pek mümkün olmazdı. Zaten insanın özüne değil de maddesine ceza veya mükâfat verilmesi kanaatimizce insanın özünü, Tanrısından sahip olduğu ayrıcalığı değersizleştirecektir.

Yirminci meselenin tekfir ithamlarını pekiştirmek isteyen Gazâlî, yine Kur'an'dan ayetler getirerek bu iddiasını sürdürmüştür. "Havas ilmi ve mucizeyi inkâr edenler (yani filozoflar)[432] 'bu çürümüş, dağılmış kemikler haline geldikten sonra mı diriltileceğiz'[433] (Naziat,79/11) diyen mülhidlerin inkârından da daha büyük bir inkârla karşı karşıyadırlar."[434] Sözleriyle Nas'tan delil getiren Gazâlî, aslında Kur'an'ın küfre düşmekle itham ettiği müşrikler ile bedensiz dirilişi kabul eden filozofları aynı kefede değerlendirmiştir. Bu tespit yirminci meselenin son tekfir ithamında karşımıza çıkmaktadır.[435]

d. Tehafüt'ün Sonuç Bölümündeki Tekfir İddiası:

Gazâlî'nin son küfür ithamı, kitabın sonunda yer alan ve sanki Tahafüt'ün bir parçası değilmiş gibi duran kısa sonuç bölümünde yer almaktadır. Gazâlî'nin bu bölümde, kendisine, filozofların küfre düşüp düşmediğini belirten bir soru yöneltmesi, Tehafüt'ün bu sonuç bölümünün kim tarafından yazıldığını

düşündürtmektedir. Sonuç bölümü; Tehafüt'ü özetlemekten ziyade, filozofların küfür ile itham edilip edilmediğinin sorulduğu kısa bir mektup hüviyetindedir. Ayrıca bu bölümün en önemli özelliği, Gazâlî'nin filozofları üç meseleden dolayı küfre düşmekle suçladığı bu tartışmalarda, filozofların küfre düştüğü üç meselenin bir arada ifade edildiği tek bölüm olmasıdır. Bu bölümdeki tekfir ifadelerinin özeti şu şekildedir:

"Biri çıkıp size (Gazâlî'ye) dese ki; siz filozofların görüşlerini ayrıntılı olarak anlattınız. Onların kâfir olduğunu, onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir misiniz? Biz bu sorunun cevabı olarak deriz ki; üç meselede onlar kesinlikle küfre düşmüşlerdir. Birincisi; âlemin kıdemi meselesi ve filozofların bütün cevherleri kadim sayan görüşleridir (maddenin kıdemiyetini savunmaları). İkincisi; filozofların, 'Yüce Allah'ın ilmi tikel olarak meydana gelen cüzileri kuşatmaz.' şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü de; onların, cesetlerin dirilip toplanacağını inkâr etmeleridir. İslam fırkalarından bid'atçıları kâfir sayan kimse, filozofları da bahsettiğimiz bütün bu meselelerden dolayı (yirmi meselenin hepsinden dolayı) kâfir sayar. Tekfirden çekinen kimse ise yalnız bu üç meselede onları kâfir sayar. Bize gelince, sözün bu kitabın amacının dışına çıkmaması için şu anda bid'atçıları kâfir saymayı, bu konuda neyin doğru, neyin doğru olmadığını incelemeyi bir kenara bırakıyoruz. Doğruda başarılı kılan yüce Allah'tır."[436]

İfade edildiği gibi Tehafüt'ün sonuç bölümündeki tekfir ithamının özelliği, tekfirin üç meselesinin de tek bir başlık altında değerlendirilmesidir. Böyle bir durum Tehafüt'ün hiçbir meselesinde karşımıza çıkmamaktadır. Zaten makale boyunca yapılan Gazâlî nakillerinde de bu tespitin gerçekliği görülmektedir. Sonuç bölümüyle ilgili olarak ayrıca İbn-i Sînâ'dan cevaplar getirilmeyecektir. Zaten sonuç bölümü içinde yapılan bütün tekfir ithamlarına diğer meseleler dahilinde gerekli ve yeterli cevaplar verilmiştir.

3. Değerlendirme:

Buraya kadar ki açıklamalar, Gazâlî'nin İbn-i Sînâ'yı Tehafüt'te hangi sebeplerle ve hangi konular kapsamında küfür ile itham ettiğini ve bu ithamların, İbn-i Sînâ'da nasıl cevap bulduğunu ortaya koymaktadır. Nihayetinde ulaşılan sonuç, Gazâlî'nin tekfir ithamının ciddi sakıncalar taşıdığıdır. Gazâlî'nin bu sakıncalarına sessiz kalamayan İbn Rüşd'e göre; Gazâlî'nin Tehafütü'l-Felasife'de Farabi ve İbn-i Sînâ gibi bazı filozofları; üzerinde te'vil imkânı bulunan bir konuda te'vile yönelmiş olmalarından dolayı kâfir sayması doğru değildir. Kaldı ki mevzu bahis konularda, Farabi ve İbn-i Sînâ'nın kâfir sayılmaya gerekçe gösterilen fikirleri söyledikleri belgelenemeyeceği gibi, Gazâlî'nin de (genel felsefi algısı bağlamında) açıkça onları kâfir saydığını söylemek de mümkün değildir. Çünkü Gazâlî Faysalü't-Tefrika'da[437] Tehafüt ve Munkız'dan farklı bir tutum takınmıştır. Gazâlî yanlış bir yol tutmuş ve ancak ehil olanlara açıklanabilecek bir te'vili, ehil olmayanlara açıklamıştır.[438]

Filozofların te'vil üzerine olan kitaplarını cumhurun hizmetine ve bilgisine sunan Gazâlî; o dönemin siyasal ve toplumsal karışıklığında, kuzuyu kurda teslim etmiştir. Buna rağmen Gazâlî'nin Munkız'da sıkça ifade ettiği gibi, kitapları ve

düşünceleri arasında bir sınıflandırma yapmış, hikmet ehline öğretilen bilgilerin avam ile paylaşılmaması gerektiğini söylemiştir. O, herkesin denizden uzak durmasını mantıklı bulmayıp, yüzme bilmeyenin denizden uzak tutulmasını, yüzme bilene suyun etrafında dolaşmayı yasaklamanın anlamsızlığını ifade etmiştir.[439] Gazâlî'nin özellikle Tehafüt'te, filozofların te'vil barındıran fikirlerini halka sunması ve onları galeyana getirecek şekilde küfür ithamıyla kışkırtması, kanaatimizce Gazâlî'nin içinde bulunduğu siyasi projenin bir başka ispatıdır.

Sonuç olarak Gazâlî'nin genelde filozofları, özelde ise İbn-i Sînâ'yı küfürle itham ettiği üç meseleden biri olan, âlemin kıdemi probleminin nassa ilişkin hiçbir doğrudan bağlantısı bulunmamaktadır. Diğeri, "Allah cüz'iyatı külliyat cihetiyle bilir" ifadeleri ise, özellikle İbn-i Sînâ'nın felsefî sistemi dikkate alındığında bize göre; Allah'ın cüz'iyatı bilmediği manasına gelmez. En azından Gazâlî'nin filozoflar adına naklettiği, "Allah cüz'iyat olmaksızın külliyatı bilir" şeklinde asla değildir. Bu hususta söylenecek en ileri söz, filozofların bu konuda te'vil'de bulundukları şeklinde olabilir. Ancak bu üç mesele içinde doğrudan nassın zahiri manasının görmemezlikten gelindiği husus, bedenlerin haşrinin inkârı meselesidir.[440]

Kaynakça

Acar Rahim, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn-i Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 20, 2006/1.

Akyol Aygün, "Zorunlu Varlık'ın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn-i Sînâ-Şehristani Merkezli Bir Tartışma", *H.Ü.İ.F.D.*, c. V, S. 10, 2006/2.

Arıkan Atilla, "Bir Meşşai Filozofunun Gazâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazâlî", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, M.Ü.İ.F.Y., 2012.

Atay Hüseyin, "İbn-i Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi Yay., 2008.

, "Gazâlî'nin Felsefeye Karşı Tutumu", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; M.Ü.İ.F.Y., 2012.

Az Mehmet Ata, "Kudret Sıfatı Bağlamında Taş Paradoksu", Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

Baitenova N. J., "İmam Gazâlî'nin Hayatı ve Yaratılış Hakkındaki Düşünceleri", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; M.Ü.İ.F.Y., 2012.

Çelebi İlyas, "Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn-i Sînâ", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi Yay., 2008.

Deniz Gürbüz, "Gazâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; M.Ü.İ.F.Y., 2012.

, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul; 2010.

Gazâlî Ebu Hamid, *Tehafütü'l-Felasife*, (nşr. ve ter: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yay., İstanbul; 2005.

,*Tehafüt*, (çev: Bekir Sadak) İstanbul; 2002.

, *el Munkız mine'd-Dalal (Dalaletten Hidayete),* ter. Yapla Pakiş,İstanbul; Umran Yay., 1998.

, *Faysalu't-Tefrika,* (thk. Semih Duğeym), Beyrut 1993.

, Şifaü'l-Galil, thk: Hamad el-Kubeysi, Bağdat.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal/Felsefe-Din İlişkisi,* çev. Bekir Karlığa, İşaret yayınları, İstanbul 1999.

İbn-i Sînâ, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat,* çev. Kübra Şenel, İstanbul; Kabalcı Yayınları, 2013.

, *Risale fi's-Saade ve'l-Hucceci'l-Aşare, ala En-Nefsi'l-İnsaniyyeti'l-Cevher,* thk. ve çev. Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

, *el*-İşarat *ve't-Tenbihat* (İşaretler ve *Tenbihler),* çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

, *eş-Şifa, el-İlahiyat/Metafizik II,* çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2005.

, *Danişname-i Alai*/İlahiyyat*, (Hikmetü'l-Alaiyye Nüshası, h. 1067),* thk: Muhammed Moin, *çev*: Murat Demirkol, Hamedan 2004.

, *eş-Şifa, el-İlahiyat II*, nşr. G. Anawati, Said Zayid, Kahire 1960.

, *Risaletü'l-Arşiyye fi Tevhidi Teâla ve Sıfatihi*, Haydarabat, h. 1335.

, *eş-Şifa, el-Medhal,* (ed. G.C. Anavati, M. El-Hudeyri ve F. El-Ehvani), Kahire 1952.

İbn Teymiyye, *Der'ü Tearudi'l-Akl ve'n-Nakl,* (thk: Abdüllatif Abdurrahman), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Janssens Jules, "İbn-i Sînâ: Önemli bir Bilim Tarihçisi", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi Yay., 2008.

Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit*, (nşr. Ömer es-Seyyid Azmi), Kahire.

Kaya Mahmut, "Gazâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; M.Ü.İ.F.Y., 2012.

Kaya M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn-i Sînâ'ya İmkânın Tarihi,* İstanbul; Klasik yay., 2011.

Korlaelçi Murtaza, "Plotinos'un Sudur Anlayışı ile İbn-i Sînâ'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, s. 231.

Kukkonen Taneli, "Posible Worlds in the Tahafüt al-Tahafüt: Averroes on Plenitude and Possibility", *Journal of History of Philosophy*: 38,3; Research Library Core, Jul 2000.

Kutluer İlhan, *İbn-i Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Kuyel Mübahat Türker, Üç *Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara; Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Nabi Mohammed Noor, "Plotinos ve İbn-i Sînâ'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev: Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Erzurum 2010

Nasr Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş,* çev.: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

Özdemir Muhammet, *Gazâlî'nin Tehafütü'l-Felasife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele*

Alınışı ve İbn-*i Sînâ'nın Görüşlerinin Mukayesesi,* Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012.

Özpilavcı Ferruh, "Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; M.Ü.İ.F.Y., 2012.

Plotinos, *Enneades*, Emile Brehier, Paris 1931,

Sinanoğlu Mustafa, "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C: 30, İstanbul; 2005.

Sözen Kemal, "Gazâlî'nin Sudur Teorisini Eleştirisi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000.

Üsküdari, Mehmet Emin, *Telhis-u Tehafüti'l-Hukema,* Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş Böl., nr. 266, (nşr. Kamuran Gökdağ), Yayınlanmamış tercüme, Sonuç bölümü.

Yahya İbn Adi, *Fi İspati Tabiati'l-Mümkin*, nşr. Sahben Halifat, Amman 1988.

Ömer Faruk ERDOĞAN Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi), Doktora Öğrencisi

Ebû Ali El Hüseyin İbn Abdullah İbn-i Sînâ veya Avicenna künyesine sahip olan İbn-i Sînâ; o çağda yaşayanlar tarafından "el Şeyh", "el Reis" veya "Hüccet el Hakk", öğrenciler tarafından sadece "Şeyh" ve bütün Doğu dünyasında "Tabipler Sultanı" olarak adlandırılır. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 205.

Hüseyin Atay, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn* Sînâ *Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi Yay., İstanbul 2008, s. 290.

N. J. Baitenova, "İmam Gazâlî'nin Hayatı ve Yaratılış Hakkındaki Düşünceleri", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 2012, s. 80-82.

Bu konu hakkında bkz. Atay, "Gazâlî'nin Felsefeye Karşı Tutumu, *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, s. 646; Gazâlî, *Şifaü'l-Galil*, thk: Hamad el-Kubeysi, Bağdat, s.163-204.

Atilla Arıkan, "Bir Meşşai Filozofunun Gazâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazâlî", *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, s. 656-657.

Arıkan, *a.g.b.,* s. 661. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika,* (thk. Semih Duğeym), Beyrut 1993, s. 75 ve 243-244; *Tehafütü'l-Felasife*, (nşr. ve ter: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 225; Gürbüz Deniz, "Gazâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, s. 709; Mahmut Kaya, "Gazâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu,* s. 50.

İbn-i Sînâ mutluluk üzerine yazdığı bir risalesinde benzer argümanlar ileri sürer. Bkz. İbn-i Sînâ, *Risale fi's-Saade ve'l-Huccecî'l-Aşare, ala En-Nefsi'l-İnsaniyyeti'l-Cevher,* thk. ve çev. Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 95-97.

M. Kaya, *a.g.b.,* s. 47-49. Ayrıca bu konu hakkında bkz. Mehmet Emin Üsküdari, *Telhis-u Tehafütü'l-Hukema,* Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş Böl., nr. 266, (nşr. Kamuran Gökdağ), yayınlanmamış tercüme, sonuç bölümü, s. 236-237.

Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, 2005*,* s. 4-5.

Gazâlî, *a.g.e.,* s. 9.

A.g.e., s. 46.

Ferruh Özpilavcı, "Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu,* s. 730.

Gazâlî'nin bu yöntemi kullandığı yerler için bkz. Gazâlî, *Tehafüt,* s. 71-72, 136-137, 219-220.

Bu örneğin haricinde benzer bir örnek, Tehafüt'ün üçüncü meselesindeki tekfir iddiasında da yer almaktadır. İlgili bölüm için bkz. Gazâlî, *Tehafüt,* s. 71-72.

İslam filozoflarının Grek filozoflarından farklılıklarını birçok noktada görebiliriz. Örneğin Kindi, Farabi ve İbn-i Sînâ gibi İslam filozoflarının savunduğu metafizik ile Aristoteles'in metafiziği karşılaştırıldığı zaman, filozoflarımızın temel konularda Aristoteles'ten daha çok kelamcılara yakın oldukları; söz gelimi İbn-i Sînâ'nın Tanrısının Aristoteles'in Tanrısından çok mütekelliminin Tanrı inancına yakın olduğu gözlemlenir. Nitekim Aristo'ya göre Tanrı sadece kendini bilebilir ve bundan İlk akıl oluşur. Hâlbuki İbn-i Sînâ'da Tanrı sadece kendini değil, küllileri de bilir. Yine Aristoteles'e göre Tanrı sadece bir Muharriki Evvel'dir, dolayısıyla da âlemle ilişkisi edilgendir. Hâlbuki İslam filozoflarında Allah; âlim, kâdir sâni', mürîd ve mütekellimdir. Aynı şekilde Grek filozoflarında bu âlem dışında başka bir âlem yoktur. Buna karşılık İslam filozoflarına göre ahiret âlemi gerçektir ve –sadece nefislerle de olsa- yaşanacaktır. Çoğaltılması mümkün olan bu örneklerin ortaya koyduğu hakikat şudur: İslam filozofları vahyi dışlayan pür filozoflar değil, birinci sıraya aklı koymakla birlikte vahiy ile aklın arasını bulmaya çalışan İslam kültürünün vazgeçilmez parçası kişilerdir. Bkz. İlyas Çelebi, "Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn Sînâ", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 240.

Allah'ın her şeyi kadim ilmiyle ve hiç bir değişikliğe maruz kalmadan tümel olarak bildiği görüşü İbn-i Sînâ'dan da önceye dayanmaktadır. Bu görüşün Mu'tezilenin bir koluna ait olduğunu savunan fikirler de bulunmaktadır. İbn-i

Sînâ'ya ait olan 'Allah'ın tikelleri tümel tarzda bilmesi' meselesi ondan önce yaşamış ve Farabi'nin öğrencisi olmuş Hristiyan filozof Yahya bin Adi (ö. 363/974) tarafından eleştirilmiştir. Onun görüşüne göre bu iddiayı benimseyenlerin hareket noktası, Tanrı'nın her varlığı ve her olayı kadim olarak bilmesidir. Ezelde âlim olan Tanrı'nın bilgisi, bilinenlerdeki değişimlere bağlı değildir. Tanrı'nın zatında her hangi bir değişimden söz etmek mümkün olmadığından, O'nun bilgisinde bir değişim mümkün değildir. O, bir şeyi 'var' olarak bildiğinde o şeyin yok olması ya da bir şeyi 'yok' olarak bildiğinde onun var olması imkânsızdır. Buna göre hiç bir varlık, varlık ya da yokluk halinde bir değişime maruz kalamaz. Mümkünün varlık ve yokluk ihtimali taşıdığı dikkate alındığında bu tür varlıklarda imkân tabiatından bahsetmek de imkânsız hale gelmektedir. İbn Adi bu duruma itiraz ederek, Tanrı'nın bilgisinin varlıkları zorunlu kılan bir yapıya sahip olduğunun ileri sürülemeyeceğini belirtmiştir. Tanrı'nın 'bilen' konumundaki durumunun kıdem ve ezelilik olduğu aşikâr iken, O'nun tarafından bilinenlerin durumunun böyle olmadığı ve onların sürekli bir değişim içinde oldukları malumdur. 'Bilen'in taşıdığı zorunluluk vasfı, O'nun hiç bir sıfatının değişmemesi anlamındadır. Yoksa bir zaman var olup, bir zaman yok olan değişken 'bilinenler' ile ilişkisinde böyle bir zorunluluk yoktur. Bilen, özü itibariyle hiç bir şekilde değişmese de bilinenle ilişkisi söz konusu olduğunda bilgisi, bilgi nesnesindeki değişikliklere göre değişim arz etmektedir. Bkz. Yahya ibn Adi, *fi İspati Tabiati'l-Mümkin*, nşr. Sahben Halifat, Amman 1988, s. 66-76. Basra Mu'tezile Ekolünün görüşüne göre; Tanrı'nın etkin sebepliliği sonsuz olduğundan, sonsuz sayıdaki varlık cinsini ve her bir cins içindeki sonsuz sayıdaki tikelleri kapsamaktadır. Bu kudret, aynı zamanda tüm mümkünlerin imkânının da nihai zeminini teşkil etmektedir. Bu kâdirin kudret; kendi nesnesini zorunlu kılmayan, fakat her varlık cinsi içinde bulunan zıt ve belirsiz sayıdaki tikeli kapsadığı gibi failin fiilindeki alternatiflerin ve kadim failin sınırsız kudretindeki sonsuz alternatiflerin de zeminidir. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit*, (nşr. Ömer es-Seyyid Azmi), Kahire; bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi,* Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 108-109 ve 140.

C. Kaya, *a.g.e.,* s. 51.

İbn Teymiyye, *Der'ü Tearudi'l-Akl ve'n-Nakl,* (thk: Abdüllatif Abdurrahman), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IV, 185, V, 25-26.

Bu konu hakkında şu nakiller meseleyi anlaşılır hale getirmektedir: Şifa'nın özellikle Fizik bölümünde İbn-i Sînâ, kuşkusuz Aristoteles'ten etkilenmiştir. Ancak o, Aristo'nun körü körüne takipçisi olmamıştır. Tam aksine, Aristoteles'in Fiziğindeki konuları yeniden düzenlemiş ve hatta "Gökyüzü Üzerine" adlı eserinde Aristo'ya ait bazı konuları almakta tereddüt etmiştir. Bu yapısal değişiklikler ilk bakışta şaşırtıcı görülebilir. Ancak Şifa'nın "Medhal" bölümünü dikkate alacak olursak İbn-i Sînâ'nın dedikleri normal görünmektedir. O, bu bölümde; "bizim kitabımızda bulunup da öncekilerin kitabında bulunmayan hiç

bir şey yoktur; fakat eğer bir şey alışılagelmiş yerinde bulunamazsa, daha uygun olacağını düşündüğüm başka bir yerde bulunabilir.” Bkz. İbn-i Sînâ, *eş-Şifa, el-Medhal,* (ed. G.C. Anavati, M. El-Hudeyri ve F. El-Ehvani), Kahire 1952, s. 9-10; bkz. Jules Janssens, “İbn Sînâ: Önemli bir Bilim Tarihçisi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu,* s. 94.

Benzer olarak Gazâlî; ‘evrenin kıdemi bir imkân değil, bir imkânsızlıktır’ demiştir. Aristo; ezeli varlıkta imkân ile varlığa gelmenin aynı anlama geldiğini savunmuştur. Varlık imkânları Aristoteles’e göre bi’l-fiilliğe eşittir. İbn-i Sînâ’ya göre ise Aristo’dan farklı olarak mümkünün ve bi’l-filliğin birlikte var olması kabul edilemez. Bkz. Taneli Kukkonen, “Posible Worlds in the Tahafüt al-Tahafüt: Averroes on Plenitude and Possibility”, *Journal of History of Philosophy*: Jul 2000; 38, 3; Research Library Core, s. 334-341.

Bu konuyu destekleyen ifadeler için; bkz. Çelebi, *a.g.b.,* s. 240-241.

İbn Rüşd, İbn-i Sînâ’yı, Aristoteles’in düşüncelerinden farklılığı ile eleştirmesi onun; metafizik boyutta imkân-kuvve arasında yakın bir ilişki öngören ve imkânı metafizik bir kavram olmaktan çok bir mantık terimi olarak ele alan Aristoteles’i takip ederek mümkünle bi’l-kuvve arasında bir özdeşlik ilişkisi kurduğu ve bil kuvvenin bi’l-fiil hale gelişinde kuvveden eser kalmadığı gibi zorunlu hale gelen mümkünün de aslında bir tür yokluk halini ifade eden imkân vasfını kaybettiğini düşündüğü şeklinde anlaşılmalıdır. İbn Rüşd’ün mümkün hakkında verdiği “var olmaya ve var olmamaya yatkın durumdaki yok” şeklindeki tanım da bu sonucu desteklemektedir. İbn Rüşd’e göre, İbn-i Sînâ’nın bu konudaki yöntemi Antik Yunan filozoflarının Tanrı’nın varlığını ispat etme yönteminden farklıydı. Antik Yunan filozofları Tanrı’yı hareket ve zaman gibi sonradanlık taşıyan argümanlarla ispat etmeye çalışırken, İbn-i Sînâ doğrudan doğruya varlığın tabiatına dair bir soruşturmadan hareketle bir ispat yöntemi geliştirmeye çalışmıştır. Bkz. C. Kaya, *a.g.e.,* s. 272-273.

Bu meseleler içinde doğrudan net bir tekfir ifadesi bulunmamakla beraber tekfir sayılabilecek ifadeler mevcuttur. Bu tarz ifadeler ise sadece Tehafüt’ün on üçüncü meselesinde ve yirminci meselesinde bulunmaktadır. İlginçtir ki Tehafüt’ün birinci meselesinde her hangi bir tekfir ifadesi yer almamaktadır. Sadece bağlantılı bulunduğu meselelerde (üçüncü mesele gibi) bu tarz ithamlara rastlamaktayız. Birinci meselede Gazâlî’nin kafası biraz karışıktır. Çünkü onun, “bu içinden çıkılmaz bir meseledir”, şeklindeki söylemleri, en fazla bu meselede kendini tekrar etmektedir.

Hüseyin Atay bu durumun sebebini şöyle açıklar: “Gazâlî’nin bilimsel bakımdan asıl sorunu, önceki âlimlerden esinlenilmiş özetler yapmasıdır. En sonunda bilimle uğraşmaktan vazgeçip pasif ahlak öğretisi olan tasavvufta demirlemiştir. Onun en olumsuz ve zararlı fikirleri, haksız yere felsefecilere ve kelamcılara yöneltti̇ği tekfir söylemlerini zirveye ulaştırmasından ve İslam’da tekfir geleneğinin âlimler arasında gelenek haline gelmesine örneklik yapmasındandır.

Onun âlimler arasında tekfiri kolaylaştırması o kadar kök salmıştır ki dokuz yüz yıl sonra günümüz Türkiye'sinde bile tekfir izlerine rastlamak mümkündür. Gazâlî'nin "Tehafüt" kitabının önsözleri kitabın içindekilerden daha etkili ve daha yıkıcıdır. Bunları herkes anlar, içindekileri ise herkes anlamaz." Bkz. Atay, *a.g.b.,* s. 647-648.

Gazâlî, *Tehafüt,* s. 2-3. Gazâlî; *el Munkız mine'd-Dalal* adlı eserinde de filozofları, buradaki ifadelere benzer bir şekilde küfür ile itham etmiştir. Fakat buradaki cümleler yine oldukça sert bir içeriğe sahip olmakla birlikte, nedense Aristoteles'i diğer Yunan filozoflarına karşı daha aklı başında ve ne dediğini bilen bir konuma yükseltmektedir. İlgili bölüm için bkz. Gazâlî; *el Munkız mine'd-Dalal (Dalaletten Hidayete),* ter. Yapla Pakiş, İstanbul; Umran Yay., 1998, s. 45-46.

Bahsi geçen kıyaslama için bkz. Gazâlî, *el Munkız mine'd-Dalal,* 1998, s. 45.

Gazâlî, *Tehafüt,* s. 8.

Allah'ın sıfatları konusunda Gazâlî'nin filozofları bidate düşmekle suçladığı konusunda bkz. Gazâlî, *a.g.e.,* s. 97-110; *el-Munkız,* s. 55-56.

Allah'ın sıfatlarının izahı hakkında; Gazâlî ve İbn-i Sînâ'nın benzer tanımlamaları için bkz. İbn-i Sînâ, İbn-i Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyat/Metafizik II,* çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2005, s. 113; *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat,* çev. Kübra Şenel, İstanbul; Kabalcı Yayınları, 2013, s. 229; Gazâlî, *Tehafüt,* s. 91-92; Mübahat Türker Kuyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 161.

Gazâlî, *Tehafüt,* s. 77-78.

Kemal Sözen, "Gazali'nin Sudur Teorisini Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 408.

Plotinos'a göre sudur doktrini kısaca, her şeyin Bir'den taşması ve hiyerarşisidir. Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralamada olup, varlığın zamansal ve kronolojik bir sıralaması değildir. Buraya kadar İbn-i Sînâ'nın da benimsediği gibi Bir'den nizami bir sudur süreci yaşanmaktadır. Fakat Plotinos'un Bir'den çıkan Nous ve Dünya Ruhu (âlem) diye dillendirdiği şeylere de Bir ile beraber eşdeğer kıdemiyet vermesi İbn-i Sînâ'dan farklı bir sudur çehresi ortaya çıkarmaktadır. Bkz. Mohammed Noor Nabi, "Plotinos ve İbn Sînâ'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev: Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Erzurum 2010, s. 1. Ayrıca bu konuda bkz. Plotinos, *Enneades*, Emile Brehier, Paris 1931, s. 33; bkz. Murtaza Korlaelçi, "Plotinos'un Sudur Anlayışı ile İbn Sînâ'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 231.

İbn-i Sînâ ise tam aksine âlemin varlığı Allah'ın varlığının zorunlu olarak sonucudur, demektedir. Âlemin varlığı Allah'ın varlığının bir delilidir, bu sebeple âlem zorunlu varlığa bağlı olduğu için zorunludur.

İbn-i Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat (İşaretler ve Tenbihler),* çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 134.

İbn-i Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyat, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 36.

İlgili tartışmalar için bkz. İbn-i Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat,* s. 140-141.

İbn-i Sînâ, *a.g.e.*, s. 142.

İbn-i Sînâ'ya göre âlemin kendine göre bir başlangıcı vardır. Bu kabul Gazâlî ve İbn-i Sînâ arasında cereyan eden "âlemin kıdemi" tartışması açısından oldukça önemlidir. Bu durumun izahı İbn-i Sînâ tarafından *Danişname*'de şu şekilde verilmiştir: "Varlığı mümkün olan mevcudun varlığı başka bir şey iledir. Sonradan meydana gelme işte budur. Aynı şekilde diğer nedenler Zorunlu Varlık'ta son bulur. Zorunlu Varlık birdir. Bu durumda diyebiliriz ki, âlemin âleme benzemeyen bir başlangıcı vardır. Âlemin varlığı O'ndandır. O'nun varlığı zorunludur. O'nun varlığı kendindendir. Daha doğrusu o, gerçekte salt varlıktır. Her şeyin varlığı O'ndandır. Nitekim mesela; Güneşin aydınlığı kendisindendir. Her şeyin aydınlanması onunla ilintiseldir. Güneşin ışığının kendisiyle kaim olduğu doğrudur. Fakat Güneşin ışığının mevzuunun olması böyle değildir. Zorunlu Varlık'ın varlığının mevzuu yoktur. Bilakis kendi kendisine kaimdir." Bkz. İbn-i Sînâ, *Danişname-i Alai/Alai Hikmet Kitabı, (Hikmetü'l-Alaiyye Nüshası, h. 1067),* ter: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 238-240.

Burada önemli bir noktaya değinmek gerekmektedir. İbn-i Sînâ, âlemin ve hatta onun içindeki maddenin mevcudiyetinin zamanın içinde olmadığını açıkça belirtmekle beraber, hiçbir eserinde âlemin kadim olduğunu söylememektedir. Bkz. Muhammet Özdemir, *Gazâlî'nin Tehafütü'l-Felasife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Mukayesesi,* Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012, s. 91-92. Bu görüş Fahreddin Razi tarafından da desteklenmektedir. Onun "Şerhu'l-İşara" eserinde âlemin kadim olduğu kavramı, âlemin ontolojik kıdemine değil, Tanrı'nın ezeli fiili olduğuna vurgu yapmaktadır. Tanrı, varlık verici olarak kusursuz olduğuna ve bu yüzden varlık vermesi hiç bir şekilde kesintiye uğramadığına göre, âlemin böyle bir failin fiili olarak süreklilik arz ettiğini düşünmek gerekir. Kısacası varlık verme sürekliyse, varlık verilen de süreklidir. Bu görüşten âlemin varlığının ontolojik kıdeme sahip olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü İbn-i Sînâ'nın sistemi gereği yalnızca el-Evvel kadimdir. Bkz. İlhan Kutluer, İbn *Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 105.

Kutluer, *a.g.e.*, 2002, s. 16.

Gazâlî, *Tehafüt,* s. 39.

Gazâlî, *a.g.e.,* s. 71-72.

İbn-i Sînâ, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat,* 2013*,* s. 228.

İbn-i Sînâ, *Risaletü'l-Arşiyye fi Tevhidi Teâlâ ve Sıfatihi*, Haydarabat 1335 h. s. 9-14. Bu konuda İbn-i Sînâ'nın diğer ifadeleri için bkz. İbn-i Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s. 165; İbn-i Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyat/Metafizik II,* 2005*,* s. 112.

Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 92-93.

Gazâlî, *Tehafüt*, s. 136-137.

İbn-i Sînâ, *Risaletü'l-Arşiyye*, 1335 h., s. 8-9.

İbn-i Sînâ, *Danişname,* s. 248-250.

O, her şeyi tümel bir şekilde bilir, tikel olan da onun içinde vardır. Bu bilme tarzı, İbn-i Sînâ tarafından eşyaları eşyalardan bilmeyi dışlayan fiili bir bilme tarzı olarak açıklanır. Bkz. Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristani Merkezli Bir Tartışma", *H.Ü.İ.F.D.*, 2006/2, c. V, S. 10, s. 115.

Bu anlama gelen ayetin Kur'an'daki tam metni şöyledir: "Küfre sapanlar şöyle dediler: "Kıyamet saati bize gelmez." De ki: "Hayır, öyle değil! Gaybı bilen Rabbime and olsun ki, o size mutlaka ve mutlaka gelecektir. Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile Rabbimden gizli kalmaz. Zerreden daha küçük veya daha büyük hiçbir şey istisna olmamak üzere, her şey apaçık bir Kitap'ta belirlenmiştir." (Sebe, 34/3).
Bu ayetin Gazâlî'deki ifadesi ise şöyledir: "Filozoflara göre; yerde ve gökte zerre ağırlığında bir şey Allah'ın ilminin dışında değildir. Allah tikelleri bir tür tümel bilgiyle bilir." Bkz. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 134-135.

Bu cümlenin bir diğer tercümesi: Bu, kavranması çok ince bir anlayış gerektiren garip meselelerdendir. Bkz. İbn-i Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyat II*, nşr. G. Anawati, Said Zayid, Kahire 1960, s. 358. Bkz. Kutluer, *a.g.e.*, s. 153.

İbn-i Sînâ, *Metafizik II,* s. 104-105. *en-Necat,* s. 225.

Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn-i Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 20, 2006-1, s. 103.

Gazâlî, *Tehafüt*, s. 207.

Gazâlî, *a.g.e.*, s. 218.

İbn-i Sînâ, *en-Necat,* s. 171-174.

Gazâlî, *a.g.e.*, s. 219-220.

İbn-i Sînâ, *Metafizik II,* s. 162; *en-Necat*, s. 198.

Bkz. İbn-i Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Mead,* "Felsefe ve Ölüm Ötesi" içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yay., 2011, s. 12.

*Tehafüt'*ü az çok okuyan herkes burada kastedilen kişilerin Farabi ve İbn-i Sînâ olduğunu bilir.

Bu tekfir ithamına kaynak gösterilen ayetlerin Kur'an'daki tam metinleri şöyledir:
"Kendi yaradılışını unutmuş da bize örnek veriyor. Bir de şöyle diyor: "Şu çürümüş kemiklere kim hayat verecek?" (Yasin, 36/78).
"Ve şöyle derlerdi: "Ölünce mi, toprak ve kemik haline gelince mi, sahi o zaman mı yeniden diriltileceğiz?" (Vakıa, 56/47).
"Dediler ki: "Biz bir yığın kemik olduğumuz, un-ufak hale geldiğimiz zaman mı, gerçekten biz o zaman mı yeni bir yaradılışla diriltileceğiz." (İsra, 17/49).
"Cezaları işte budur. Çünkü ayetlerimizi inkâr ettiler ve şöyle dediler: "Biz, bir kemik yığını olduktan, un-ufak hale geldikten sonra mı, sahi bundan sonra mı, yeni bir yaradılışla diriltileceğiz?" (İsra, 17/98).
"Öldüğümüz, toprak ve kemik yığını haline geldiğimiz zaman mı? Biz gerçekten diriltilecek miyiz?"
(Saffat, 37/16).
"Gerçekten biz, ölüp bir toprak ve kemik yığını hâline geldikten sonra mı, biz mi hesaba çekileceğiz?" (Saffat, 37/53).
"Size, ölüp toprak ve kemik haline geldikten sonra mı hesaba çekileceğiz?" (Mu'minun, 23/35).
"Dediler ki: "Ölüp, toprak ve kemik haline geldiğimiz zaman mı, gerçekten o zaman mı diriltileceğiz?" (Mu'minun, 23/82).
"Un-ufak kemikler haline geldikten sonra, öyle mi!" (Naziat, 79/11).
"İnsan, kendisinin kemiklerini asla bir araya toplamayacağımızı mı sanıyor?" (Kıyamet, 75/3).

Gazâlî, *Tehafüt,* s. 222.

İlgili kıyaslama için bkz. Gazâlî, *a.g.e.,* s. 222.

Gazâlî, *Tehafüt,* s. 225-226. Gazâlî'nin bu konu hakkındaki görüşlerinin bir benzeri *Munkız* içerisinde de yer almaktadır. İlgili ifadeler için bkz. *el-Munkız,* s. 55-56.

Bu konu ile ilgili *Faysal*'da şu ifadeler yer alır: "Hissi, (duygusal) hazları küçük görenlere yaraşan, hırs ve arzularına şifa kaynağı olan neşe ve sürûr veren latifeler, anlamlı hoş sözler ve aklî hazlar yani lezzetler tadan ihsan gelir. Zira cennette, her bir kişinin nefsinin arzuladığı şeyin orada var edilmesi, cennetin tanımını, sınırını oluşturur. Nefsin arzuladığı şeyler çeşit çeşit olunca, akılla zevkine varılan aklî lezzetlerin de diğer lezzet türlerinin de çeşitli olması akıl ve mantıktan uzak değildir. (İlahî) kudret geniştir." Bkz. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika,* 1993, s. 356.

İbn Rüşd'e göre Gazâlî'nin düştüğü bu hatanın bir benzerine Mu'tezile ve Eş'ari mezhepleri de düşmüştür. Nitekim Mu'tezile; birçok ayeti ve hadisi te'vil etmiş ve te'villerini halk yığınlarına açıklamıştır. Her ne kadar daha az te'vil yoluna gitmişlerse de Eş'ariler de böyle yapmışlardır. Bu bakımdan halkı düşmanlık, kin ve nefret içerisine sokmuşlar, şeriatı paralayarak halkı paramparça edip fırkalara bölmüşlerdir. Bütün bunlara ek olarak da te'villerini ispat etmek için ne halk kitleleriyle ne havas ile birlikte olmuşlardır. Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal/Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yayınları, İstanbul 1999, s. 110-111.

Bkz. Gazâlî, *el-Munkız,* s. 63.

Deniz, *a.g.b.,* s. 707-708.

İBN-İ SÎNÂ VE FIKIH: ŞERİATIN HİKMET BOYUTU [441]

Giriş

İbn-i Sînâ'nın (ö. 428/1037) fıkıh ilminde müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Bununla birlikte Şifâ'nın İlâhiyyât bölümünün son üç makalesi hikmet-i ameliye ile ilgili olması bakımından fıkhî konuları da içermektedir. Bu üç makalede İbn-i Sînâ ibadetler, ev ve şehir idaresi ve son olarak hilafet ile ilgili konuları ele almaktadır. Konuları ele alırken bir idarecinin bu alanlarda nasıl tedbirler alması gerektiğine işaret etmektedir. İbn-i Sînâ'nın burada göstermeye çalıştığı şey toplumda nasıl bir yasanın hakim kılınması gerektiğidir. Bu meyanda çeşitli tavsiyelerde bulunan İbn-i Sînâ ibadet, aile ve sosyal hayatla ilgili bazı kurallara ve bu kuralların hangi amaca matuf olmak üzere vaz edilmesi gerektiğine değinmektedir. Ele aldığı bütün kuralları maksatları ile birlikte sunmaktadır. Tabiri caizse her yasanın illet-i gaiyyesini ortaya koymaktadır. Bu nedenle İbn-i Sînâ'nın fıkhı, hikmete yöneliktir. Zira şer'î hükümlerin, hangi amaçla vaz edildiklerinden bahseden ilme daha sonraları hikmet-i teşrî adı verilmiştir.[442] Dolayısıyla biz bu makalede hikmet-i teşrî ile İbn-i Sînâ arasındaki ilişkiyi ele almaya çalışacağız.

İbn-i Sînâ'nın Fıkhî Kökeni

İbn-i Sînâ'nın fıkhî görüşlerine geçmeden önce onun hangi fıkhî gelenekten geldiğine değinmek istiyoruz.

İbn-i Sînâ, otobiyografi yazan nadir İslam düşünürlerinden biridir. Farklı tabakat kitapları içinde nakledilmiş olan bu otobiyografide İbn-i Sînâ, fıkıh hocası olarak İsmail ez-Zâhid'i dile getirmektedir:

"Daha sonra Buhara'ya filozof Ebû Abdillah en-Nâtilî geldi. Babam onu evimize yerleştirdi. O gelmeden önce ben fıkıh ilmi ile meşguldüm ve İsmail ez-Zâhid'e gidip geliyordum. Bu yolu tercih edenler içinde en gayretlilerden biriydim. Fıkhî münazaralara katılmak çok hoşuma gidiyordu. Daha sonra ise Nâtilî'de İsagoci okumaya başladım."[443]

İbn-i Sînâ'nın, en-Nâtilî'nin gelişi ile birlikte felsefi ilimlere başlaması onun fıkha olan ilgisini büsbütün kesmemiştir. Tıp ilminde mahir bir kişi olarak 16 yaşına geldiğinde hala fıkıhla ilgilenmekte ve münazaralara katılmaktadır.[444] Hayatının daha sonraki aşamalarında ise, Buhara'dan ayrıldıktan sonra gittiği Gürgenç'te kadılık yapmasından[445] başka onun fıkhî yönü ile ilgili bir bilgi bulamıyoruz.

İbn-i Sînâ'nın fıkıhta hocası olarak bahsettiği İsmail ez-Zâhid, kendi zamanında Buhara'da "imam" olarak anılan Hanefi mezhebine mensup bir zattır.[446] İsmail ez-Zâhid hakkında bilgi veren en erken tarihli kaynak Hatîb-i Bağdâdî'ye ait Târîh-i Bağdâd adıyla meşhur olan eserdir. Tam adını İsmail b. el-Huseyn b. Ali b. el-Hasen b. Hârûn, künyesini de Ebû Muhammed olarak veren Hatîb-i Bağdâdî, "el-fakîh" ve "ez-zâhid" lakapları ile el-Buhârî nisbesini de dile getirmiştir.[447]

Hacca giderken birkaç kez Bağdat'a uğradığını belirttikten sonra kendisinden rivayet edilen hadisi nakletmiş ve nihayet ölüm tarihinin 402 olduğunu ifade etmiştir.[448]

İsmail ez-Zâhid'in Hanefi olduğunu, Hanefi mezhebinin tabakat kitaplarından öğreniyoruz. Zira o, Hanefi tabakat kitapları içinde klasik bir kaynak olarak İbn Ebi'l-Vefâ'nın eserinde ve Leknevî'nin eserinde zikredilmektedir.[449] Ancak burada ilginç olan bir nokta vardır. İbn Ebi'l-Vefâ, İbn-i Sînâ'nın kendisine talebelik yaptığı İsmail ez-Zâhid'in Buharalı İsmail b. el-Huseyn değil, Reyli İsmail b. Ali olduğunu belirtmektedir.[450] İbn Ebi'l-Vefâ, İsmail b. Ali'nin hayatı ile ilgili bilgileri verdikten sonra şöyle demektedir:

"Bu şahsı İbn Hallikân da Târîh'inde İbn-i Sînâ'nın hayatına dair bölümde zikretmektedir. O şöyle demektedir: "Onun [İsmail'in] dört bine yakın şeyhi bulunmaktadır. Ebû Ali de [İbn-i Sînâ] fıkıh öğrenmek üzere İsmail ez-Zâhid'e giderdi."[451]

İbn Ebi'l-Vefâ'nın, İbn Hallikân'dan yaptığı bu alıntıyı kitabın basılı halinde bu şekilde görememekteyiz. İbn Hallikân sadece, İbn-i Sînâ'nın İsmail ez-Zâhid'den fıkıh dersi aldığını belirtmektedir. Burada İsmail ez-Zâhid'in dört bine yakın şeyhi olduğundan bahsedilmemektedir.[452] Dolayısıyla İbn Ebi'l-Vefâ'nın yanlış bir alıntı yaparak İbn-i Sînâ'nın İsmail b. Ali'nin öğrencisi olduğunu belirtmesi bizce gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü her şeyden önce İsmail b. Ali Rey'lidir. Hayatından bahseden hiçbir tabakat kitabında Buhara'da bulunduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.[453] İkinci olarak İsmail b. Ali'nin her ne kadar "ez-zâhid" şeklinde bir lakabı olsa da daha meşhur olan lakabı "semmân"dır.[454] Tabakat kitaplarında hep bu lakabı öne çıkarılmıştır. Üçüncü olarak İsmail b. Ali'nin vefat tarihi 445'tir. Bu tarih, İbn-i Sînâ küçük yaşlarında iken ona fıkıh hocalığı yapmış bir kişi için oldukça geç bir tarihtir.[455] Oysa İsmail b. el-Huseyn'in vefat tarihi 402'dir. Bu deliller muvacehesinde biz, İbn-i Sînâ'nın hocası olan İsmail ez-Zâhid'in 402 yılında vefat eden İsmail b. el-Huseyn olduğunu düşünüyoruz. Nitekim İbn Ebi'l-Vefâ'nın bu hatasına değinmemesine rağmen Dimitri Gutas da İbn-i Sînâ'nın hocasının İsmail b. el-Huseyn olduğunu belirtmektedir.[456] İbn Ebi'l-Vefâ'nın böyle bir hata yapmasına neden olan şey ise muhtemelen muttali olduğu Vefeyâtu'l-A'yân nüshasının İbn-i Sînâ bölümünde "İsmail ez-Zâhid" ibaresinden sonra "onun dört bine yakın şeyhi bulunmaktadır" ara cümlesinin yer almasıdır. Bu ara cümle Vefeyât'ın aslında bulunmayan bir nottur. Muhtemelen müstensih tarafından düşülmüştür. Ancak "her hattat cahildir" fehvasınca bu da İsmail b. el-Huseyn ile İsmail b. Ali'yi karıştıran bir kişi olsa gerektir. Çünkü dört bine yakın şeyhi olan İsmail b. Ali'dir. [457]

İbn-i Sînâ'nın hocası olan İsmail ez-Zâhid'in fıkhî silsilesini ise Leknevî vermektedir. Buna göre İbn-i Sînâ'nın mensup olduğu gelenek şöyledir: İsmail ez-Zâhid < Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl < Abdullah es-Sebezmûnî < Ebû Hafs es-Sağîr < Ebû Hafs el-Kebîr.[458] Ebû Hafs el-Kebîr ise İmâm Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin öğrencisidir.[459] Dolayısıyla İbn-i Sînâ'dan Ebû Hanîfe'ye giden bir silsile çıkarmak mümkündür. Bu durum İbn-i Sînâ'nın fıkıhta Hanefi mezhebine

mensup olduğunu birçok delille ortaya koyan Dimitri Gutas'ın kanaatlerini desteklemektedir.[460]

İbn-i Sînâ'nın otobiyografisinde hocası olarak değil komşusu olarak zikrettiği bir isim daha vardır: Ebû Bekir el-Barakî. İbn-i Sînâ, Barakî'yi şöyle anmaktadır:

"Komşumuz fakîh Ebû Bekir el-Barakî el-Hârezmî –kendisi fıkıh, tefsir ve zühde yönelmiş bir insandı- benden kitapları şerh etmemi istedi. Ben de onun için yaklaşık yirmi ciltlik el-Hâsıl ve'l-Mahsûl adlı kitap ile el-Birr ve'l-İsm adlı kitabı yazdım."[461]

Her ne kadar İbn-i Sînâ, Ebû Bekir el-Barakî'yi komşusu olarak zikretse de bazı tabakat kitaplarında Ebû Bekir el-Barakî İbn-i Sînâ'nın hocası olarak anılmıştır.[462] Ebû Bekir el-Barakî'nin tam adı Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf'tur. Vefat tarihi ise 376'dır. Sem'ânî, İbn Mâkûlâ'dan nakille Ebû Bekir el-Barakî'nin İbn-i Sînâ'nın hocası olduğunu söylese de özellikle fıkıh hocası olduğunu belirtmemiştir. İbn-i Sînâ da otobiyografisinde fıkıhta hocası olarak sadece İsmail ez-Zâhid'i andığından burada bizim için önemli olan İsmail ez-Zâhid'dir.

Sonuç olarak İbn-i Sînâ fıkıh nosyonunu zamanının önde gelen Hanefi alimlerinden İsmail ez-Zâhid'den almıştır. Bu bağlamda İsmail ez-Zâhid hakkında yapılacak daha ayrıntılı çalışmalar belki bize İbn-i Sînâ hakkında yeni bilgiler verebilecektir.

İbn-i Sînâ'nın Fıkhî Görüşleri

Daha önce belirttiğimiz gibi İbn-i Sînâ'nın fıkıh ilminde müstakil bir eseri olmasa da o, Şîfâ'nın bazı bölümlerinde fıkhî konulara temas etmiştir. Şifâ'nın ilâhiyât bölümünün son üç makalesi idarecinin toplumu nasıl düzenlemesi gerektiği ile ilgili konuları içermektedir. Bu üç makaleden ilki ibadetler, ikincisi ev ve şehir idaresi, üçüncüsü ise hilafet hakkındadır. Elbette İbn-i Sînâ'nın bu üç makaledeki amacı fıkıh ilminin konularını icmâlen ele almak değildir. Cüneyt Kaya'nın da belirttiği gibi İbn-i Sînâ burada hikmet-i ameliyeyi konu etmektedir.[463] Ancak hikmet-i ameliyenin fıkıh ilmi ile ilgisi düşünüldüğünde İbn-i Sînâ'nın burada dolaylı olarak fıkhî konulara da temas etmiş olması garip bir durum değildir. Önemli olan burada, İbn-i Sînâ'nın hangi fıkhî konuları nasıl ele aldığıdır. İbn-i Sînâ'nın fıkhî değerlendirmelerinden hareketle yapacağımız tespiti en başta söylemek gerekirse o, şer'î hükümleri hikmetleri bakımından ele almıştır. Konu edilen şer'î hükmün hangi gayeyi gerçekleştirmek üzere vaz edildiğini ortaya koymuştur. Bu bakımdan İbn-i Sînâ'nın fıkhı, maksada ve gayeye yönelik bir fıkıhtır. Modern tabirle İslam hukukunun felsefesi ile ilgilidir.[464] Onun bu yaklaşımını, ele aldığı bütün konularda görmek mümkündür.

İbadetler

Bilindiği üzere fıkıh kitapları ibadetler konusu ile başlar. Bu durum ibadetlerin, kişinin toplumla ilişkisinden çok Allah ile olan ilişkisiyle alakalı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle müellifler ibadetleri diğer hukuk konularına öncelemişlerdir. Aynı durumu İbn-i Sînâ'da da görmek mümkündür. İlahiyat bölümünün fıkıhla ilgili olan son üç makalesi ibadetlerle başlamaktadır.

İbn-i Sînâ ibadetleri, insanların Allah'ı sürekli hatırda tutmaları için bir vasıta olarak görmektedir. Bu nedenle ibadetlerin işlevi, daha ziyade peygamberin yaşadığı zamandan sonra ortaya çıkar. Çünkü peygamber kendi yaşadığı zamanda insanların Allah'ı zikretmeleri için yaşayan bir örnektir. Önemli olan peygamber vefat ettikten sonra da insanların sürekli Allah'ı anmaları için bir düzenleme yapmaktır. İbn-i Sînâ'ya göre bu tedbir, belli aralıklarla tekrarlanan ibadetlerdir.

İbn-i Sînâ'ya göre peygamber, kemal vasıfları gereği varlığı nadirattan olan bir insandır. Onun her zamanda bulunuyor olması zordur. Bu nedenle peygamber, yasa olarak vaz ettiği kanunların bekası için bazı önlemler almalıdır. Öyle ki bu önlemler, insanların sürekli Allah'ı zikretmelerini sağlasın ve peygamberden sonra onların nasıl davranmaları gerektiğini unutmalarını engellesin. Dolayısıyla insanların, birbirine yakın zamanlarda tekrar etmeleri gereken bazı fiillerin olması gerekir. Hiç şüphesiz bu fiillerde Allah'ı ve yeniden dirilişi de (me'âd) hatırda tutmayı sağlayacak şeyler olmalıdır, aksi halde bu fiillerin bir faydası (nef') olmaz.[465] Bu fiiller ibadetin avam için faydasıdır. Havâs içinse ibadet, bedene ağır gelen işleri yapmak suretiyle nefsi terbiye etmeyi sağlar.[466]

Görüldüğü üzere İbn-i Sînâ ibadetleri, hangi amaçla vaz edildikleri açısından ele almaktadır. Ayrıca özellikle "fayda" kelimesini kullanmak suretiyle şer'î hükümlerin amaçları ile fayda arasındaki ilişkiye de dikkat çekmiş olmaktadır.

İbadetler konusunu tamamlamadan önce İbn-i Sînâ'nın namazın mahiyeti hakkında yazdığı risalesine bakmakta da yarar vardır. Zira İbn-i Sînâ bu risalesinde, namaz özelinde şer'î hükümlerin amaçlarına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre namazın, bir emredilmiş olan zâhirî yönü, bir de bu fiilin yapılmasında amaç olan (matlûb) bâtınî yönü vardır.[467] Zâhirî yönü riyazet ile ilgilidir, bâtınî yönü ise esas hakiki namaz olup Allah'ı bilmekten ibarettir.[468] Namazın zâhiri, hakiki namazın bir gereği olarak teşrî kılınmıştır. Allah Teâlâ, O'nu bilmek insana (nefs-i nâtıka) farz olduğu için, bunun bir eseri olarak bedenî namazla insanı yükümlü kılmıştır.[469] Çünkü Allah herkesin aklî mertebelere yükselemeyeceğini bilmektedir. Bu nedenle insanların heva ve heveslerine muhalif olacak bir riyazeti onlara mecbur kılmıştır. Bunda ise birçok maslahat ve umumi fayda vardır.[470] Dikkat edilecek olursa İbn-i Sînâ burada da maslahat kavramını kullanmakta ve ibadeti bu açıdan değerlendirmektedir. İbn-i Sînâ'nın namaz için yaptığı bu değerlendirmeler diğer şer'î hükümler için de geçerlidir. Zira o risalesinin sonunda bütün şer'î emirlerin bu mecrada seyrettiğini belirtmiştir.[471]

İbn-i Sînâ'nın, fıkhî hükümlerin maksatlarına yönelik bu yaklaşımını Hanefi mezhebinin ilk örneklerinden saymak mümkündür. Örneğin ibadetler açısından ele alacak olursak, bu fiillerin neden teşrî kılındığı ile ilgili maksatlara, görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Kâsânî'nin (ö. 587) Bedâi' adlı eserinde rastlıyoruz. Kâsânî bu eserinin, konuların ele alınış biçimi olarak öncekilerden farklı olduğunu hatta bu farklılığın hocası Alâeddîn es-Semerkandî (ö. 539) ile başladığını vurgulamaktadır.[472] Kâsânî örneğin namazın farziyetini ele alırken bunun Kitâb, sünnet, icmâ ve ma'kûl ile sabit olduğunu söylemektedir.[473] Namazın farziyetini aklî açıdan ele alırken de namazın ne için/hangi maksatla

farz kılındığını açıklamaktadır. Dolayısıyla Kâsânî'deki bu bölüm muhteva bakımından İbn-i Sînâ'nın değerlendirmelerine benzemektedir. Her iki bölümde de ibadet, maksadı açısından ele alınmıştır. Bununla birlikte Kâsânî'nin değerlendirmeleri içerik olarak İbn-i Sînâ'dan farklıdır. Erken dönem Hanefi kaynaklarında bu tarz açıklamaların pek olmaması ile ilgili tespitimizi destekleyen ilginç bir ayrıntı da Alâeddîn es-Semerkandî'nin eserinde ortaya çıkmaktadır. Namazın farziyetini Semerkandî de ele almıştır, ancak o sadece Kitâb, sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu söylemiştir.[474] Aklî açıdan değerlendirmelerde bulunmamıştır. Dolayısıyla ibadetlerin hangi maksatla farz kılındığına dair bir bilgiye Semerkandî'de de rastlayamıyoruz.

Aile Hukuku

İbn-i Sînâ fıkhî konular içinde aile hukuku ile ilgili olanlara ayrı bir önem atfetmektedir. Evliliğin kurulması ve sona erdirilmesi hakkında birçok şer'î hükmün maksadına değinmektedir. İbn-i Sînâ'nın evlilik kurumunu bu kadar önemsemesinin nedeni, toplum düzeninin evlilik kurumuna dayandığını düşünmesidir. Ona göre evlilik, toplumun en önemli unsurudur.[475] Muhtemelen bu nedenle İbn-i Sînâ, fıkhî konular arasında en detaylı açıklamalarını aile hukuku hakkında yapmaktadır.

İbn-i Sînâ'ya göre her şeyden önce evliliğin teşvik edilmesi gerekmektedir. Çünkü neslin devamı ancak evlilikle sağlanır. Neslin devamı ise Allah'ın varlığının delillerinden olduğundan bundan ödün verilemez.[476] Evlilik hakkında vaz edilmesi gereken kurallardan bir diğeri evliliğin alenen yapılmasıdır. Evlilik aleni bir şekilde gerçekleştiğinde neseplerde herhangi bir karışıklığa mahal verilmemiş olur. Çünkü neseplerde şüphe meydana geldiğinde bu, mirasın intikalinde sıkıntılara yol açar. Oysa miras, mal varlığının en önemli kaynağı olduğundan onda şüphe bulunmaması gerekir.[477]

Evlilik kurumu toplum için çok önemli olduğundan İbn-i Sînâ'ya göre evliliğin sona erdirilmesi ile ilgili de önlemlerin alınması gerekir. Bu nedenle eşler arası birlikteliğin, her türlü anlaşmazlıkla sona eremeyecek şekilde tekit edilmesi gerekir. Bu da boşama hakkının kadına verilmemesi suretiyle olur. Çünkü kadın aslında zayıf akıllıdır. Arzu ve öfkesine daha çabuk boyun eğmektedir.[478] Dolayısıyla İbn-i Sînâ'nın bu değerlendirmesine göre kadın, duygularına daha çabuk yenik düştüğünden boşama hakkının onun elinde olmaması gerekir. Aksi halde en ufak bir anlaşmazlıkta dahi bu birlikteliğin sona ermesi söz konusu olur. Oysa İbn-i Sînâ, yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu birlikteliğin tekit edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Öte yandan İbn-i Sînâ'ya göre boşama yolunun da tamamen kapatılmaması gerekir. Zira bu bazı sıkıntılara yol açar. Örneğin bazı insanlar karakter olarak birbirleri ile anlaşamazlar. Ne kadar da bir araya gelmek isteseler, muhabbet yerine nefret artar.[479]

Boşama hakkının kadına verilmemesi, bu ilişkinin tamamen erkeğin himmetine kaldığı anlamına gelmez. İbn-i Sînâ, kadının mağdur edildiği evliliklerde kadın adına hakime boşama yetkisinin verilmesi gerektiği görüşündedir. Bu durumda eğer hakim, kocanın geçimsizliğini tespit ederse tefrîke karar verir.[480]

İbn-i Sînâ'ya göre boşama hakkının erkeğe verilmesinin bir sorumluluk doğurması gerekir. Tâ ki boşamaya ancak uzun uzadıya düşünmek suretiyle karar versin. Bu konuda alınacak önlem, boşamanın üçle sınırlandırılması ve üçüncü hakkın kullanılmasından sonra ancak başka biriyle evlenip, cinsel temasta bulunduktan sonra eşlerin tekrar evlenebilmelerine izin verilmesidir.[481]

İbn-i Sînâ aile içi hak ve sorumluluklara da temas etmektedir. Öncelikle belirttiği husus, kadının örtünmesi (tesettür) gerektiğidir. Çünkü kadın gerçekten cezbedicidir. Cezbedici haliyle kadının, erkekler tarafından arzulanır olması ise izzete dokunur ve büyük bir utanç sebebidir. Kadının örtünmesi ise onun, erkekler gibi çalışma hayatında bulunmamasını gerektirir. Bu nedenle kadının geçim masrafları da kocasına aittir. Erkeğin bu nafaka yükümlülüğüne karşı da bir hakkı olmalıdır. Öyle ki bu hak kadında bulunmayan bir hak olsun. Erkeğe mahsus bu hak ise çok eşliliktir.[482]

İbn-i Sînâ'nın aile hukukundaki hükümlerin maksatlarına yönelik bu değerlendirmelerini de ilkler arasında sayabiliriz. İbn-i Sînâ'dan sonraki literatürde, ibadetler alanında olduğu gibi bu konuların bir kısmında da hükümlerin maksatlarına yönelik açıklamalar bulunmaktadır.[483]

Borçlar Hukuku

İbn-i Sînâ insanların kendi aralarındaki ticari faaliyetleriyle ilgili bazı hükümlerin maksatlarına değinmektedir. Bunlardan ilki kumarın yasaklanmasıdır. Ona göre, kumar gibi, karşılığında herhangi bir maslahat olmaksızın malların intikaline sebep olan işlerin yasaklanması gerekir. Çünkü kumar oynayan kişi, kazancı mukabilinde hiçbir menfaat ortaya koymamıştır.[484] Öte yandan tıpkı faiz gibi, insanı iş yapmaktan alıkoyacak kazanç kapıları da kapatılmalıdır.[485] Aynı şekilde herhangi bir aldatma (gadr) ve kapalılığın (garar) bulunduğu sözleşmeler de yasa dışı ilan edilmelidir.[486] Bu değerlendirmelerin hepsinde şu açığa çıkmaktadır: İbn-i Sînâ, bir hukukçu olmadığından şer'î hükümleri amaçları ve ahlaki boyutlarıyla ele almaktadır.

Kamu Hukuku

İbn-i Sînâ'nın toplumun tamamını ilgilendiren konularda yaptığı değerlendirmelerin başında ceza hukuku ile ilgili düzenlemeler gelmektedir. Ona göre kanuna isyan edilmesini önlemek amacıyla suçlular için sabit cezalar vaz edilmelidir. Bunlar içinde en ağır cezaların, toplum düzenini bozan fiillere verilmesi gerekir. Tek bir şahsa yönelik işlenen suçların cezası ise bunlardan daha hafif olmalıdır.[487] Öte yandan hataen işlenen cinayetlerde, suçlunun suç işlemesini engelleyemedikleri için suçlunun yakınlarına da gerekli cezayı ödeme yükümlülüğü getirilmelidir.[488] Zina ve livata gibi fiiller, toplumun en önemli unsuru olan evlenmekten müstağni kıldığından yasaklanmalıdır.[489] Bahsedilen bu yasalara muhalif olan düşmanlarla ise, hakka davet edildikten sonra icabet etmemeleri halinde savaşılması gerekir. Ayrıca onların malları ve eşleri de mübah kılınmalıdır. Zira eşler ve mallar, faziletli toplumun (medine-i fâzıla) yasaları ile düzenlenmediği sürece maslahatı temin etmeye vasıta olamazlar. Onlar ancak fesada ve kötülüğe hizmet etmiş olurlar.[490]

İbn-i Sînâ kamu yararına dönük olmak üzere bazı kurumların da tesis edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunlardan biri beytülmal kurumudur. Beytülmal vergilerden, suçlulardan alınan maddi cezalardan ve ganimetlerden oluşmalıdır. Bu şekilde tesis edilen devlet hazinesi toplumun ortak maslahatları, ordu masrafları ve çalışamayacak durumda olanların maişeti için harcanmalıdır.[491]

İbn-i Sînâ'nın toplum düzeni için zorunlu gördüğü kurumlardan bir diğeri de köleliktir. Ona göre düşman toplumlarla yapılan savaşlarda esir alınanlar ve fazilet sahibi olmaktan uzak, tabiatı gereği köle olanlar insanlara hizmet etmeye mecbur tutulmalıdırlar.[492]

İbn-i Sînâ farklı alanlarda yürürlüğe konması gereken yasalardan örnek verdikten sonra temel bir ilkeye daha temas etmiştir. Ona göre özellikle muamelât konularında olduğu gibi birçok konunun içtihada bırakılması gerekir. Çünkü zamana bağlı hükümler sabit kılınamaz.[493]

Değerlendirme ve Sonuç

Giriş bölümünde dile getirdiğimiz gibi İbn-i Sînâ'nın fıkhî görüşleri ele alındığında dikkati çeken ilk nokta şer'î hükümlerin hikmet boyutudur. Yaptığı gerekçelendirmelerin haklılığını kabul etmek ya da etmemek bir yana her seferinde o, bahsettiği hükümlerin maksadına işaret etmek suretiyle yasalar için önemli olan şeyin maslahatlar olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre yasa, toplumun maslahatını temin ettiği sürece anlamlıdır. Yasama faaliyetinin sürekli gözetmesi gereken ilke toplumun maslahatı ve menfaatidir. Bu bakımdan İbn-i Sînâ'nın yaklaşımı İslam hukuk felsefesinin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilmelidir.

İbn-i Sînâ'nın yaklaşımının ayırıcı özelliklerinden birisi de ayrıntılı konuların şer'î hükümlerine değinmeyip tüm İslam hukukçularınca kabul edilen temel görevler ve yasakları ele almış olmasıdır. Örneğin ibadetlerin teker teker nasıl ifa edilmesi ile ilgili detaylara değinmek yerine bunların genel olarak hangi maslahatları temin etmek için yasa haline getirildiğini belirtmiştir. Aynı şekilde aile, borçlar ve ceza hukuku gibi farklı alanlarda da fıkıh mezheplerinin ortak paydası olan temel hükümler üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda tabiri caizse ihtilafta boğulmaktan kaçınmış, üzerinde icmâ edilen konuları ele almıştır.

İbn-i Sînâ'nın şer'î hükümlerin hikmetlerine yönelik bu yaklaşımının kendinden önceki İslam hukuku literatüründe araştırılması elbette önemlidir. Ancak genel olarak yapılacak böyle bir araştırmanın makalemizin sınırlarını aşacağı düşünüldüğünden, İbn-i Sînâ'nın içinden geldiği Hanefi mezhebinin literatürünü mercek altına almaya çalıştık. Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki görebildiğimiz kadarıyla İbn-i Sînâ'nın fıkhî değerlendirmeleri, Hanefi mezhebinin makasıda yönelik literatürünün ilk örneklerindendir.

İbn-i Sînâ'nın yaklaşımlarını içerik olarak değerlendirmek gerekirse şunları söyleyebiliriz: İbn-i Sînâ'nın bahsettiği şer'î hükümlerin çoğu Kur'an ve sünnette açık bir şekilde vaz edilmiştir. Ancak bazıları İbn-i Sînâ'nın kendi görüşüdür. Örneğin kadınların çalışma hayatında olmaması gerektiği ya da bazı insanların tabiatları gereği köle olduğu ve bunların köleliğe mecbur edilmeleri gerektiğine dair görüşler özellikle eleştiriye açık olanlardır. Zira Kur'an ve sünnette bunlara dair bir hüküm olmadığı gibi, Kur'an ve sünnette bulunan hükümlerin bunları ne

derece gerektirdiği de ayrıca irdelenmelidir. İbn-i Sînâ bu gibi görüşlerinde ve genelde şer'î hükümlerin hikmetleri olarak ortaya koyduğu yaklaşımlarında kendi içtihatlarını sunmuş olmaktadır. Her içtihadın doğruya ve yanlışa açık olduğu düşünüldüğünde İbn-i Sînâ'nın içtihatlarının da bundan beri olmadığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak İbn-i Sînâ fıkhî görüşleri ile şeriatın hikmet boyutunu ortaya koymuştur. Şer'î hükümlerin hikmetlerine yer yer Kur'an ve sünnette de rastlamak mümkündür.[494] Ancak önemli olan bu gibi hikmetleri örnek almak suretiyle yasama faaliyetinin tamamının bir hikmet arayışı içinde yapılmasıdır. İbn-i Sînâ'nın dediği gibi şeriat mutedil (adalet) olmalıdır.[495] Adalet ise ancak hikmetle elde edilir.[496]

Kaynakça

Alâuddîn Semerkandî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (ö. 539), *Tuhfetu'l-Fukahâ*, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhira 1998, I-III.

Gutas, Dimitri, *İbn-i Sînâ'nın Mirası*, Derleme ve Tercüme: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstabul 2004.

Hakîm et-Tirmizî (ö. hicri 4. asır başları), *Kitâbu'l-Menhiyyât: Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, Hazırlayan: Yavuz Köktaş, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali (ö. 463), *Târîhu Medîneti's-Selâm*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 2001, I-XVII.

İbnu'l-Adîm, Kemâluddîn Ömer b. Ahmed (ö. 660), *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût (t.y.), I-XII.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen (ö. 571), *Târîhu Medîneti Dımeşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1995, I-LXXX.

İbn Ebi'l-Vefâ, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed (ö. 775), *el-Cevâhiru'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Muessesetu'r-Risâle, (b.y.) 1993, I-V.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed (ö.681), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Dâru Sâdır, Beyrût 2005, I-VIII.

İbn-i Sînâ, Ebû Ali el-Huseyn b. Abdillâh (ö. 428), *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Tahkik: G. C. Anawati ve Sa'îd Zayed, (m.y.), (b.y.) (t.y.).

--------, *Risâle fî Sirri's-Salât* (Hasan 'Âsî tarafından hazırlanan *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn-i Sînâ* adlı eser içinde), el-Muessesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût 1983, s. 205-222.

Kahraman, Abdullah, "Darülfünûn Müfredatında Bir Ders: Hikmet-i Teşrî' ve Bir Metin", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15/2010, s. 345-370.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd (ö. 587), *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, I-X.

Leknevî, Muhammed Abdulhayy (ö. 1304), *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrût 1998.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed (ö. 562), *el-Ensâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, I-VI.

Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrût 1981.

Taşköprîzâde, Ebu'l-Hayr İsâmuddîn Ahmed b. Mustafa (ö. 968), *Miftâhu's-*

Se'âde ve Mısbâhu's-Siyâde fî Mevdû'âti'l-Ulûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2002, I-III.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 747), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1998, I-LII.

Ar. Gör. Hadi Ensar CEYLAN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Taşköprîzâde, Ebu'l-Hayr İsâmuddîn Ahmed b. Mustafa (ö. 968), *Miftâhu's-Se'âde ve Mısbâhu's-Siyâde fî Mevdû'âti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2002, II/557; Kahraman, Abdullah, "Darülfünûn Müfredatında Bir Ders: Hikmet-i Teşrî' ve Bir Metin", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15/2010, s. 345.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 747), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1998, cilt: 420-430 yılları arası, s. 220.

Zehebî, s. 221.

Zehebî, s. 223.

İbn Ebi'l-Vefâ, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed (ö. 775), *el-Cevâhiru'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Muessesetu'r-Risâle, (b.y.) 1993, I/399.

el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali (ö. 463), *Târîhu Medîneti's-Selâm, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî*, Beyrût 2001, V/312, 313.

el-Hatîbu'l-Bağdâdî, V/314.

İbn Ebi'l-Vefâ, I/399; Leknevî, Muhammed Abdulhayy (ö. 1304), *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrût 1998, s. 80.

İbn Ebi'l-Vefâ, I/424.

İbn Ebi'l-Vefâ, I/427.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Dâru Sâdır, Beyrût 2005, II/158.

Üstelik İsmail b. Ali ilim yolunda birçok şehre gitmiş ve tabakat kitapları bu şehirleri ve gittiği şehirlerde kimlere talebelik yaptığını belirtmiştir. Bkz: Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed (ö. 562), *el-Ensâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, III/316; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen (ö.571), *Târîhu Medîneti Dımeşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1995, IX/21; İbnu'l-Adîm,

Kemâluddîn Ömer b. Ahmed (ö. 660), *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût (t.y.), IV/1706.

Semmân, semn/yağ ticareti yapanlar için kullanılan bir terimdir.

İbn-i Sînâ'nın doğum tarihi genellikle 370 olarak kabul edilmesine rağmen Dimitri Gutas, bu konuyu özel olarak ele aldığı bir çalışmasında tarihin 350'li yıllara kadar çekilebileceğini düşünmektedir. Bkz: Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Derleme ve Tercüme: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstabul 2004, s. 27.

Gutas, s. 18.

İbn Asâkir, IX/21; İbnu'l-Adîm, IV/1706.

Leknevî, s. 80.

Leknevî, s. 39.

Gutas, s. 16-22.

Zehebî, s. 222.

Sem'ânî, I/339.

Kaya, Cüneyt, "“Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân*, Cilt:14, Sayı:27 (2009/2), s. 59.

Kahraman, s. 345.

İbn-i Sînâ, Ebû Ali el-Huseyn b. Abdillâh (ö. 428), *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Tahkik: G. C. Anawati ve Sa'îd Zayed, (m.y.), (b.y.) (t.y.), s. 443, 444.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 445.

İbn-i Sînâ, *Risâle fî Sirri's-Salât* (Hasan 'Âsî tarafından hazırlanan *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugatu's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* adlı eser içinde), el-Muessesetu'l-Câmi'iyyeli'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût 1983, s. 205.

İbn-i Sînâ, *Risâle*, s. 214, 215.

İbn-i Sînâ, *Risâle*, s. 215.

İbn-i Sînâ, *Risâle*, s. 215.

İbn-i Sînâ, *Risâle*, s. 221.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd (ö. 587), *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, I/88.

Kâsânî, I/455.

Alâuddîn es-Semerkandî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (ö. 539), *Tuhfetu'l-Fukahâ*, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhira 1998, I/171.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 448.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 448.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 448, 449.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 449.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 449.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 450.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 450.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 450, 451.

Kâsânî, III/317, 394.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 448.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 448.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 452. İbn-i Sînâ burada, yasaklanması gereken bir sözleşme türünden daha bahsetmektedir. Buna göre sarf ve nesî'e akitleri gibi ifa ve istîfa tamamlanmadan evvel bedellerin değiştiği muameleler de yasaklanmalıdır. Onun burada kastettiği akit şekli şudur: Taraflar birbirleri ile para değişimi yapmayı taahhüt ederler ancak, taraflardan biri bedeli peşin verirken, diğeri müeccel olarak sonra verir. Bunun sakıncası, bedeli müeccel veren tarafın o süre zarfında peşin aldığı bedel üzerinden haksız kazanç sağlamasıdır. İslam hukukuna göre aynı cins malların değişimi peşin olarak gerçekleştirilmelidir.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 454.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 448.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 448.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 453.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 447.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 453. İbn-i Sînâ burada “şerefli bölgeler”de (ekâlîm-i şerîfe) yaşayanlar ve yaşamayanlar şeklinde bir ayrım yaparak, şerefli bölgelerde yaşamayanları fazilet sahibi olmaktan uzak görmektedir. Hatta bu insanlara Türkleri ve Zencileri örnek göstermektedir. İbn-i Sînâ’nın bu yaklaşımının, kendi zamanı için ne ifade ettiği ayrıca araştırılmalıdır, ancak günümüzde bunun açık bir ırkçılık olarak yorumlanacağı kuvvetle muhtemeldir.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 454.

Örnekleri için bkz: Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta‘lîlu’l-Ahkâm*, Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, Beyrût 1981, s. 141.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 454.

İbn-i Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 455.

İBN-İ SÎNÂ DÜŞÜNCESİ İŞRÂKÎLİĞE ZEMİN HAZIRLAMIŞ MIDIR? [497]

Giriş

İslam düşünce tarihi bünyesinde farklı ekolleri barındırıyor olsa da, aslında bu farklı düşünce hareketlerinin ele aldıkları problemler bakımından birbiriyle kesişen ve birbirini tamamlayan yönlerinin daha fazla olduğu belirtilmelidir. Kuşku yok ki, bu durumu yansıtan önemli örneklerden biri İslam Meşşâîleri ile İşrâkîleri arasındaki etkileşimdir. Konuyu İbn-i Sînâ (öl. 1037) ve Sühreverdî (öl. 1191) özelinde değerlendirmeye çalışacağız. Bu alanda inceleme yapan bir kısım araştırmacıların, iki düşünürü aynı paralelde fikir üreten, birbirinin mütemmimi kabul eden yaklaşımlarının ele alınmasının yanı sıra, düşünürler arasında kayda değer bir ortak yön bulunmadığına dair tespitler de dikkate alınarak bir sonuca ulaşılmaya gayret edilecektir.[498]

Düşünürler arasındaki ilişki birçok araştırmacının konuya eğilmesine vesile olmuştur. Yapılan değerlendirmelerde üç farklı bakış açısı dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan birincisi İbn-i Sînâ'nın ömrünün son zamanlarında, kendinden sonra, Sühreverdî tarafından geliştirilen İşrâkî hikmete yönelmiş olduğu ve Sühreverdî'nin de bu hikmet anlayışında belli ölçüde İbn-i Sînâ'yı izlediğidir. İkincisi İbn-i Sînâ gibi Sühreverdî'nin de bir peripatetic olduğu dolayısıyla bir İbn-i Sînâ takipçisi olarak algılanması gerektiği ve üçüncüsü de bu ilişkinin aynı kültür atlası içinde ve birbirinden çok uzak olmayan zaman dilimlerinde yaşamış iki düşünür arasındaki doğal bir ilişki şeklinde değerlendirilmesi gerektiğidir. Biz bu görüşlerden birincisini önemsediğimizi, araştırmamıza konu olan örneklerimizin eşliğinde ifade etmeye çalışacağız.

Sühreverdî her ne kadar İbn-i Sînâ'nın mirası üzerinde yeni bir düşünce hareketi şekillendirmiş olsa da, yeniden geliştirdiği bu hareketle o, birçok açıdan İslam Meşşâîliğini eleştirmiş, bazı açılardan reddetmiş ve farklı kaynaklara yönelerek, özgün bir doğu felsefesi kurmayı hedeflemiştir. Buna rağmen her iki düşünür arasında genel anlamda paralel birçok nokta olduğu, bunun daha ziyade Sühreverdî'nin, İbn-i Sînâ çizgisini daha ileri alanlara taşıma şeklinde ortaya çıktığı kanaatini taşımaktayız.

İbn-i Sînâ'da İşrâkî Düşünceye Yöneliş:

İbn-i Sînâ'nın, İslam Meşşâîliği olarak da ifade edilen, ağırlıklı olarak Aristoteles, Platon ve Plotinos'cu düşüncenin İslam kültürü ile kaynaşması neticesi oluşan, bir nevi İslam Yeni Eflatunculuğu'nun önemli temsilcilerinden biri olduğu, neredeyse bütün uzmanlarınca kabul edilen bir husustur. Düşünürün "eş-Şifa" isimli başyapıtı bu düşüncenin önemli argümanlarından biridir. Ancak onun ileri yaşlarında kaleme aldığı eserlerinde "Doğu hikmeti" fikrini ön plana çıkarması, "el-İşârat" eserinde yer alan bazı bölümler ile düşüncelerinde sezgisel akla yer vermesi gibi verilerden yola çıkılarak ileri sürülen "acaba "Reisu'l-Evvel" son zamanlarında bir İşrâkî hikmet projesini hayata geçirmek mi istiyordu?"

sorusu hep tartışılır olmuştur. Bu soruyu yanıtlayan bazı araştırmacılar, İbn-i Sînâ'da işrâkî düşünceye zemin oluşturacak düzeyde bir "doğu felsefesi" nin varlığını kabul etmezken, diğer bir kısmı, İbn-i Sînâ'nın eserleri ve fikirlerinde işrâkî bir eğilim taşıdığını böylece de, Sühreverdî'nin işrâk felsefesinin oluşmasına zemin hazırladığını ileri sürmüşlerdir.

Yukarıdaki düşüncelere ilaveten, İbn-i Sînâ'nın konumuna ilişkin, farklı bir tutum sergileyen İlhan Kutluer'in değerlendirmeleri de önem arz etmektedir. O, İslam düşüncesinin üç sacayağı olarak ele aldığı kelam, felsefe ve tasavvufun İslam düşünürlerini aynı potada birleştiren, bir anlamda birbirinin mütemmimi kılan bir kesişmeye dikkatimizi çekmektedir. Buna göre o, filozof, kelamcı ya da mutasavvıf olarak tanımladığımız düşünürleri, sırf kendi alanlarına yoğunlaşmış kabul edip, diğer alanlardan bağımsız değerlendirmenin isabetli olmayacağına dair düşüncelerini bizimle paylaşır. Dolayısıyla bu yorumdan mülhem burada Meşşâî düşünce ile İşrâkî hikmet arasında bir geçiş alanı olarak belirlediğimiz "İşrâkî eğilim" tabiri, aslında İslam düşüncesinin üç perspektifinin birbiriyle tabi etkileşiminin İbn-i Sînâ-Sühreverdî örneğinde karşımıza çıkan bir yansıması olarak da nitelenebilir. Bu durumun aynı zamanda İslam düşüncesi ekolleri için de mümkün olduğunu belirtmeliyiz. Bu sebeple onlar arasında da bazı konularda belirgin bir ayırıma gidilememektedir. Yani hem İbn-i Sînâ, Gazalî, Sühreverdî ve Fahreddin er-Razî gibi düşünürlerin, hem de Meşşâîlik veya İşrâkîlik tarzı ekollerin, İslam kültürünün bu zengin perspektifinden bağımsız değerlendirilmelerinin isabetli olmayacağını ifade etmeliyiz. Dolayısıyla bilinmelidir ki, bu düşünürlerin belli ekollerin ilkeleri bağlamında ortaya koydukları fikri ürünler, İslam'ın, daha genel anlamda Doğu'nun, bu mütefekkirleri kuşatan kültürel ortamının etkisinde, yeniden ama farklı usullerle açıklanmasından başka bir şey değildir. Kutluer'in örneğini verecek olursak "Ragıp el-İsfehanî'nin din ilimleriyle felsefeyi, Şihabuddin es-Sühreverdî'nin felsefeyle tasavvufu kendi entelektüel kimliğinde buluşturmuş olmasıyla sağlanmış imkânlardır bunlar… Aynı şekilde İbn-i Sînâ metafiziğini okuyan birinin zaman zaman bir kelam kitabı okuduğu hissine kapılmasını veya filozofun "Ariflerin Makamları"nı ele aldığı pasajlarda filozof olmaktan çıkıp bir mutasavvıf gibi konuştuğu izlenimi vermesi onu ne bir kelamcı ne de bir sufi yapmaya yetecektir."[499] Bu tespitler ışığında şunu vurgulamakta yarar görüyoruz ki, Doğu'ya özgü ve İslam kültürünün bir ürünü olarak farklı ekollere mensup düşünürlerin birbirine zemin hazırlamaları ve bir zincirin halkaları olarak devamlılık arz etmeleri doğal karşılanmalıdır. İbn-i Sînâ ve Sühreverdî arasındaki ilişkiye bu açıdan yaklaşmak daha isabetli bir değerlendirme olacaktır. Bu nedenle olsa gerektir bir kısım araştırmacılar bazı problemleri ele alışta aralarındaki farklılıklara rağmen Sühreverdî ve Molla Sadra gibi düşünürleri "İbn-i Sînâcı veya İbn-i Sînâcı geleneğin bir parçası olarak"[500] nitelemişlerdir. Şu hususa da değinmek okuyucuya fikir vermesi bakımından faydalıdır ki, İbn-i Sînâ'nın "doğu hikmetine" yönelmiş olması ve bu düşüncenin kavramlarını kullanması onu bir İşrâkî düşünür olarak nitelememize, aynı şekilde Meşşâî felsefe üzerine kendi İşrak hikmetini kurgulamış olması da Sühreverdî'yi Meşşâî bir düşünür olarak takdim etmemize yetmez. Ancak yine de

Sühreverdî'nin felsefi anlayışını bir İbn-i Sînâ uyarlaması olarak takdim eden ve iki düşünürü Aristotelesçi bakış açısıyla eleştirenler de vardır.[501] Buna rağmen bu iki düşünür arasındaki bir nevi halef selef ilişkisini göz ardı ederek konuya ilişkin değerlendirmelerden sarf-ı nazar etmek de kabul edilebilir bir yaklaşım olamaz. O sebeple aşağıda bu etkileşimi çeşitli deliller ışığında ele alıp bir sonuca ulaşmaya çalışacağız. Çünkü bu iki düşünür arasındaki etkileşim, üzerinde durulmayacak kadar yüzeysel ve mesnetsiz değildir.

İbn-i Sînâ'nın "el-Hikmetu'l- Meşrikıyye" ile neyi ifade etmeye çalıştığı değerlendirmesine kısaca yer vermek istiyoruz. Bu terimden hareketle İbn-i Sînâ'nın özgün bir felsefenin peşinde olduğunun anlaşılabileceği var sayılmıştır. Aristoteles felsefesi okumalarında İbn-i Sînâ'nın "Batılı" ve "Doğulular" şeklindeki ayırımından hareketle, "Doğu" ya da "Doğulu"ların kim olduğunun tamamen belirgin olmadığından bahisle Farabi ve Amiri ismi üzerinde durulur. Horasanlı bilgelere ulaşma alametini Horasan'ın eski Farsça'da güneşin doğduğu yer yani "maşrık" anlamına denk düştüğü dolayısıyla da bölgenin Daru'l-İslam'ın Doğu'suna denk düştüğü belirtilir. Burada araştırmacının İbn-i Sînâ'daki "maşrık" teriminin kullanımı ile ilgili ifadelerini aktarmak fikir vermesi bakımından yararlı olacaktır.

Nitekim Mantıku'l-Meşrikıyyın adlı eserin girişinde "Bize Yunanlılardan başka cihetten ilimlerin gelmesi mümkündür." diyerek – sanıldığının aksine Grek felsefe mirasından başka bir felsefe birikimine değil- dikey "cihet"i yani öz çabayla inşa edilecek felsefenin, Faal Akıl denilen bilgi kaynağına işaret eder. Aslında bu kaynak onun sembolik anlatılarından olan Hayy b. Yekzan adlı eserinde yine "Meşrık" terimiyle ifade edilir. Bu eserde doğuya, ontolojik ve epistemolojik anlamlar yüklenmiştir. Nitekim filozofumuz varlığın ve suretin geldiği "cihet"i bir ışık sembolizmi içinde ifade eder. Latince'deki "Ex Oriente Kux" yani "Işık Doğu'dan gelir." hikmetli sözü İbn-i Sînâ'nın sembolizminde Batı'ya dair olan hiçlik, karanlık ve maddeye karşılık, varlık, aydınlık ve suretin kozmosun "Doğu"suna ait olduğu anlamıyla karşımıza çıkar… Şu halde İbn-i Sînâ'nın meşriki hikmeti yatay, tarihi, beşer ve birikimsel boyutlarıyla Horasan Müslüman felsefe geleneği, dikey, tarih ötesi, melekî ve aşkın "cihet"iyle Faal Akıl'dır. Haddizatında İbn-i Sînâ felsefesinin Aristotelesten farklı olarak ortaya koyduğu ontoloji, kozmoloji, epistemoloji, psikoloji ve Aristo'da rastlanmayacak biçimde ele aldığı nübüvvet ve ahiret meseleleri meşrikî hikmetin kendine özgü yönlerini oluşturur.[502] Bu açıklamalar akabinde Kutluer, İbn-i Sînâ'nın yukarıdakiler ve benzeri fikirlerinden hareketle İşrâkî bir anlam taşıdığının belirtilmesini doğru bulmadığını ifade eder. Kanaatimizce Kutluer'in de vurguladığı gibi İbn-i Sînâ bir İşrâkî hikmet ortaya koymamıştır. Ancak onun "doğu hikmeti" projesi olarak oluşturmaya çalıştığı özgün yaklaşım, daha sonra onun izlerinden giderek bu düşünceye yeniden anlam katacak olan Ş. Sühreverdî için tam anlamıyla ilham verici olmuştur. İbn-i Sînâ araştırmacılarının bir kısmının düşünürde İşrâkî bir yönelişin mevcut olduğu fikrini kabul etmediklerini belirtmiştik. Bunlar arasından şu isimleri paylaşabiliriz:

Carlo Alfonso Nallino, Anne-Marie Goichon, Dimitri Gutas ve M. Türkel Küyel. Bu uzmanlar, onun fikirleri ve eserlerinden yola çıkılarak ileri sürülen bir işrâkî

tavır ya da filozof ile Sühreverdî arasında var olduğu söylenen devamlılığın taraftarı olmamışlardır. Ancak bu düşünce bütün İbn-i Sînâ araştırmacılarının üzerinde uzlaştığı bir görüş halinde kabul edilmemiştir.

Konumuzu dolaylı olarak ilgilendiren bir değerlendirme olması hasebiyle Cabiri'nin saptamasına da yer vermemiz faydalı olacaktır. İbn-i Sînâ-Sühreverdî ilişkisini değerlendiren M. Abid el-Câbirî ise, böyle bir devamlılığın varlığını kabul etmekle birlikte bunun İslam düşüncesinin gelişmesine bir katkı sağlamadığını ileri sürerek, bu etkileşime dair olumsuz bir yaklaşım sergilemiştir.[503]

Yukarıda detaylarına girmeden İbn-i Sînâ'da İşrâkî bir yönelişin olmadığına dair isimlerine yer verdiğimiz düşünürlerin aksine, böyle bir durumu ortaya koymaya yönelik çalışmalar da mevcuttur. Burada bu çalışmaların dayandığı esasları kısaca ele almaya çalışacağız.

İbn-i Sînâ felsefesinin önemli yönlerinden biri de felsefi terimleri kendinden önceki düşünürlere nazaran açık bir şekilde kullanmış olmasıdır. Yani eserlerinde yer verdiği kavramları sıradan görmek bizi onun felsefi tavrını anlamaktan uzaklaştırabilir. Dolayısıyla İbn-i Sînâ'nın fikirlerinde yer verdiği "Hikmetu'l-Maşrikıyyun" ya da "maşrıkıyyun"[504] terimleri ne anlama gelmektedir? Bu, "sadece bir eser adı mıdır?" Yoksa bu, "doğu(luların) felsefesi" anlamını taşıyan bir kullanıma mı işaret etmektedir? İbn-i Sînâ eserlerinde "doğu" terimine "hangi anlamda yer vermiştir?" Doğu'dan kasıt "coğrafi bir bölge midir?" "Horasan mıdır?" yoksa "aydınlık ve bilginin doğusu" anlamında "sembolik bir kullanım mıdır?"[505] Bu terimler İbn-i Sînâ felsefesinde bir "doğu" ya da "işrâk" felsefesine yönelişin ifadesi olarak ele alınabilir mi? Henry Corbin[506], Seyyid Hüseyin Nasr[507], İzmirli İsmail Hakkı[508], Macid Fahri[509] gibi birçok araştırmacı bu tür delillerden hareketle İbn-i Sînâ'da bir doğu felsefesi düşüncesi olduğu kanaatini paylaşmaktadır.

Bu araştırmacıların bir kısmı İbn-i Sînâ'daki İşrâkî eğilimin Plotinus'un fikirlerinden kaynaklandığını söylemekte iken,[510] bir kısmı ise bunu daha da ileri götürerek, Hermes, Eflatun, Antik Yunan- Mısır ve Hint düşüncesine dayandırmaktadır.[511] Böyle bir tarihsel felsefi mirasın sonucu olarak İbn-i Sînâ'nın; sudur, faal akıl, bilgi, riyazet, nefis, ahlak gibi konularda, İşrâkî bir temayülle fikirlerini işlediği ileri sürülmüştür.[512]

İbn-i Sînâ'daki işrak düşüncesine eğilim sadece günümüz araştırmacılarının değil, İslam düşüncesinin klasik döneminin önemli isimlerinin de dikkatini çekmiştir. Bunlardan biri olan İbn Tufeyl (öl. 1186) "Hayy b. Yekzan" eserinin girişinde İbn-i Sînâ'nın gerçekte İşrâkîliği önemseyen bir filozof olduğuna şu ifadelerle dikkat çekmiştir. "İbn-i Sînâ'ya gelince o, Aristo'nun eserlerinde yer alan sorunları yorumlamayı üstlenerek onun anlayışı doğrultusunda konuşmuş, "Şifa" adlı büyük eserini de onun felsefi anlayışı üzerine kurmuştur. Kendisi bu durumu eserin mantık bölümünde belirttikten sonra kendi temel anlayışının ona muhalif olduğunu açıklayarak gerçeği arayanlara İşrâkîye felsefesi üzerine yazdığı esere (Hikmet-i Meşriki) başvurmalarını salık vermiştir."[513] İbn Tufeyl'in bu yorumu dayanaktan yoksun bulunup, eleştirilmesine[514] rağmen bizim açımızdan, ilk dönem İslam düşünürlerinden birinin İbn-i Sînâ'da bir işrâki

yönelişi ifade etmesi dolayısıyla önemlidir.

Düşünürün felsefi fikirlerini yansıtan aşağıdaki eser ve bu eserlerde yer alan bir takım fikirler, düşüncesindeki İşrâkî eğilimi ortaya koymaları açısından önemlidir. Bunlara kısaca şu şekilde işaret edebiliriz. "Şifa"'nın başında bahsettiği "el-Hikmetu'l-Maşrikıyye" eseri ile muhtemelen bu esere giriş olarak kaleme aldığı "Mantıku'l-Meşrıkıyyun", isimli eseri. Yine önemli eserlerinden "el-İşârât'ın "Ariflerin Makamları" bölümü, "Hayy b. Yekzan", "Salaman ile Absal", ve "Risale fi Mahiyeti'l-Işk" gibi simgesel roman ve risaleleri ile metafiziğinin önemli bir konusu olarak "Faal akılla ittisale yer vermesi" yanında bununla bağıntılı olarak epistemolojisinde akıldan tamamen bağımsız olmasa da "hads/sezgi"yi önemsemesi.

Yukarıda işaret ettiğimiz ve İbn-i Sînâ'da işrâki eğilime ışık tutuğunu var saydığımız bu örneklere İbn-i Sînâ'nın eserlerinde şu şekilde ulaşmamız mümkündür.

1- İbn-i Sînâ'nın Hayy b. Yekzan eseri bu konuda bize önemli veriler sunmaktadır. Düşünürün burada "faal akıl", "doğu" (maşrik), "batı" (mağrib) ve "ilm'i hakiki" gibi terimlere yüklediği anlamları, ondaki işrâki bakışın ifadeleri olarak değerlendirebiliriz.[515] Burada faal akılla doğrudan bilgi edinme eylemi, doğunun aydınlık, batının karanlık anlamında coğrafi bir terim olarak değil de sembolik anlamlarda kullanılması, ilmi hakiki'nin ise, "marifet-i işrâk" yani içe doğan bir aydınlanma şeklinde ele alınması bizce de düşünürün işrâki eğilimini ortaya koymaktadır.

2- İbn-i Sînâ "el-İşârât ve't-Tenbihât" eserinin "dokuzuncu namat"ın da yer verdiği "arif" tanımı ve ariflerin özellikleriyle, hakikate, akıl ve duyuların ötesinde bir yöntemle ulaşan bir bilge insan profilini öne çıkarır. Buna göre arif, "Hakkın nurunun sürekli sırrında parlamasını dileyerek, düşüncesiyle ceberut kutsiyetine yönelen"[516] kimseye denir. "Arif nezdinde züht, himmetleri ile tahayyül ve vehim güçlerine yönelik bir tür eğitim (riyazettir) dir. Bu riyazetin hedefi söz konusu güçleri, kendilerine alışkanlık kazandırmak suretiyle, aldanmışlık âleminden Hakkın katına yönlendirmektir. Böylelikle bu güçler batın sırrına teslim olur hale gelir. Artık Hak kendisine ne zaman tecelli etse, bu tecelli ile çatışmaz. Böylelikle sır, güçlü parıltılara (şuruk)[517] yönelir ve bu karar kılmış bir meleke halini alır. Sır her ne zaman isterse, himmetlerinin (güçlerinin) bir karşı koyması olmaksızın, bilakis onların refakatiyle Hakkın nuruna muttali olur. Böylece bütünüyle birlikte kutsiyet yoluna katılmış olur."[518] Görüldüğü gibi düşünür burada, arifin, akli ve tecrübi usullerin ötesinde bir yöntemle hakikate ulaşma noktasında elde ettiği kazanımlara dikkatimizi çekmektedir. Bununla birlikte İbn-i Sînâ bu yolda olan kimsenin çeşitli riyazi usullerle ulaştığı makamın üstün niteliklerini vurgulayarak, arifin adeta zahiri ve batınî bütün sırlara vakıf, yetkin bir bilge olduğuna işaret ederek daha da ileri bir aşamayı tasvir ederken şu düşüncelerini paylaşır. " Hakkın nurunun üzerine doğmasından bir takım haz verici sırlar müride görünür. Adeta onlar, kendisine çarpıp sonra dönen şimşekler gibidir ki bu da onlar nezdinde vakitler diye isimlendirilir. Her vakit, biri gelen biri giden iki vecd tarafından çevrelenmiştir… her ne zaman bir şey parıldasa, ondan kutsiyet alemine yönelir, kendi durumundan bir durumu

hatırlar ve onun (bilincini) perdeler. Böylece neredeyse her şeyde Hakk'ı görür". [519] İbn-i Sînâ'nın burada çeşitli vasıflarıyla belirlediği arif kişinin züht yolunu seçerek, bir nevi riyazetle batınî sırlara ulaşması ve tecelliye mazhar olmasını dahası güçlü bir işrâk ile Tanrı'nın nuruna ulaşabilmesini, İşrâkî bir yöneliş ve Sühreverdî ile yeniden şekillenen işrâk düşüncesinin ilk fikrî habercisi olarak değerlendirmemiz mümkün görünmektedir. Mütefekkirin bu yaklaşımını, düşünce sistemi içerisinde özel bir alanla sınırlamak ve düşünce atlasında bir tekâmül ya da farklı bir boyuta yöneliş olarak görmemek elbette bu kanaatimizi doğrulamayacaktır. Ancak düşünürün bu ve benzeri düşüncelerinin işrak fikriyle ilişkilendirilmemesini ileri sürenlerin de yanılma payı olduğunu ifade etmeliyiz. Zira İbn-i Sînâ'nın burada ele aldığı arif kişisi, sadece ibadette yüksek bir vecde ulaşmış kişi anlamında kabul edilmemelidir. Onun, arifi, riyazi eğitim sayesinde duyusal âlemden gerçek âleme yükselebilen, Hakkın sıfatlarını kendisinde toplayabilen haliyle hikmeti yani hakikati de elde edebilen bir kişi[520] konumunda takdimi önemli bir tespittir. Bu bize Sühreverdî'nin "hakîm-i müteellihini"[521] hatırlatmaktadır. Bu konumdaki insan varlığın sırrına ulaşabilen en yetkin insanı ifade eder. İbn-i Sînâ'nın İşarat'ından hareketle ârif kavramının tahlilini yapan araştırmacılar da, filozofta rasyonalist bir tasavvufi yöneliş bulunduğuna dikkatimizi çekerek, düşünürün ele aldığı ârif'in sezgisel bilişine ve belli bir eğitimden sonra Hakk'ın tecellisine mazhar oluşuna işaret etmişlerdir.[522] İbn-i Sînâ'nın, kişinin riyazetle yani kendi özüne dönüp, bir iç teemmül ile bedeni ilişkilerinden temizlenerek elde ettiği bir yetkinleşme sonucu, duyuların verdiği bilginin üstünde, faal akıldan direkt nefsine yansıyan bir bilgi türünü elde etmesine[523] dair düşünceleri, dahası arif makamındaki kimselerin akıl ve duyularla ulaşılamayacak gaybi bilgilere ulaşmış olma imkanlarını kabul etmesi, bizi ondaki İşrâkî eğilimin bulunduğuna yönlendiren argümanlardır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi düşünürün, yetkin bir arif olarak hususiyetlerini ayrıntılı olarak anlattığı kimse ile Sühreverdî'nin teosofist/hakîm-i müteellih diye nitelendirdiği kişi arasında neredeyse bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla Şeyhu'r-Reis'in arifle ilgili ifadelerinden hareketle, birçok konuda İbn-i Sînâ'dan övgüyle bahseden Şeyhu'l-İşrak'ın, hakîmi müteellih anlayışında büyük sufilerin yanı sıra onu da izlemiş olduğunu ifade etmemiz yanıltıcı olmayacaktır.

3- İbn-i Sînâ'nın düşünce sisteminde önemli bir yer tutan "Faal Akıl ve Faal Akılla ittisal" de yine rasyonalist bir yaklaşımla izah edilemeyecek hususlardan biri olması hasebiyle ondaki işrâki eğilimle irtibatlandırılmaya aday bir diğer konudur. İbn-i Sînâ, insani akılları bir benzetmeyle açıklamaya çalıştığı örnekte, heyulânî aklı kandile, bi'l-meleke aklı fanusa, müstefad aklı lambaya benzetmiş, faal aklı ise bizzat ateş olarak tasvir etmiştir.[524] Buradaki benzetme yoluyla da olsa diğer akılların ışığının ataşe bağlı olarak dışardan olduğunu faal aklınsa bizzat kendinden olduğu metaforu dikkat çekicidir. Bu aynı zamanda doğrudan aydınlanma eylemini içeren bir yaklaşımın da ifadesi olarak bize işrâkı hatırlatmaktadır. İbn-i Sînâ'nın bilme eyleminde faal akla ayrıcalıklı bir yer vermesi onun işrâkilere ilham veren bir yaklaşımı olarak da değerlendirilebilir. Zira düşünüre göre, bilme'nin en yetkin formu faal aklın aydınlatmasıyla gerçekleşir. Bu konudaki çalışmalarda yer verilen şu ifadeler de İbn-i Sînâ ile

İşrak düşüncesi arasındaki benzerliğe işaret etmektedir. “İbn-i Sînâ’ya göre gerçek bilgiyi kazanmanın Faal akıl ile iletişim (ittisal) kurma sonucu olacağını ileri süren bu görüş, “aydınlanmacıların” yahut “doğuluların” (el-Meşrikıyyun) görüşüdür. Bu görüşe göre nefs, faal akılla iletişim (ittisal) kurma alışkanlığını (meleke) kazanıp bir engelle karşılaşmazsa, istediği zaman kendisini onun ışığına açabilir. Çünkü bu iletişimde faal akıl açısından bir cimrilik değil, aksine başka şeylere yönelerek nefsin kendisini bu ışıktan mahrum etmemesi söz konusudur.”[525] Görüldüğü gibi, insan böyle bir durumda her türlü bilgiyi doğrudan alabilme imkânına sahip olabilmektedir. Öyleyse, İbn-i Sînâ’nın anlayışında insanın, faal aklın feyezanına hazır hale gelerek, bilginin faal aklın nurundan bir tecelli (işrâk)[526] ile ortaya çıkmasıyla, Sühreverdî’nin “hakikati”, Nuru’l-Envâr’dan işrâk ile elde etmesi arasında sadece kavramsal bir farklılık olduğunu söylemek mümkündür. Benzer şekilde, Kıssatu Gurbe’de ruhun seyahatindeki adı geçen semboller çözüldüğünde, Sühreverdî’nin metafizik âlemin hakikatlerinin bilinebileceğine dair ifadelerinin yukarıda İbn-i Sînâ’dan nakledilen bilgilerle ne kadar örtüştüğü de göz ardı edilmemelidir. Bu seyahatte ruh, asli vatanına yöneliyor ve kendisinden sudur ettiği küllî nefs, küllî akıl ve ilk feyze ulaşabiliyor ve bunları sudur ettiren “en büyük izzet sahibi, en yüksek haşmet Ezeli ve Ebedi olan Nurların Nuru, Melik ve her şeye tecelli eden, Zat’ın dışında her şeyin helak olacağı” Tanrı’yı kesin olarak bilebiliyor.”[527] Buradan hareketle, iki düşünce arasında görülen bu yakın bir benzerliğin her iki düşünür arasındaki devamlılığın bir işaret şeklinde değerlendirmesi mümkündür.

Konuyla ilgili olarak “Filozofun mistik bilgiyi kavramsal bilgiye öncelemek bakımından bir İşrâkî sayılamayacağı, ancak faal akılla ittisal doktrini açısından da tipik bir Meşşâî (Aristocu) olarak nitelenemeyeceği açıktır. O ne İşrâkîdir ne de meşşâî; açıkçası İbn-i Sînâ bir meşrıkîdir.”[528] ifadelerini kullanan İ. Kutluer’in bu değerlendirmesinin iki düşünce arasındaki ortak alana işaret ettiğini belirtmeliyiz. Dolayısıyla da bu, İbn-i Sînâ ile Sühreverdî arasında varsaydığımız devamlılığı pekiştiren bir tespit olarak da görülebilir.

4- İbn-i Sînâ’nın faal akılla ittisal konusunda “sezgi”ye yer vermesi onda işrâki eğilimin varlığı açısından dikkate alınması gereken bir diğer husustur.[529] İbn-i Sînâ’ya göre sezgi düşünme olmaksızın orta terimin bir anda zihinde yer etmesidir. Dolayısıyla ona göre, sezgi bilgi edinme yollarından birisidir.[530] Bu konuda düşünür üzerinde yapılan araştırmalar onun sezgiyi bilgilenmede önemsediğini açıkça ortaya koymaktadır. “İbn-i Sînâ’ya göre sezgi ile bilgi elde etme noktasında insanlar arasında hem nicelik, hem de nitelik yönünden farklılıklar vardır. İnsanların bir kısmının sezgi ile oldukça fazla orta terimi elde etmeleri nicelik yönünden; sezginin süratli bir şekilde gerçekleşmesi de nitelik yönünden farklılığı ifade etmektedir. Bu farklılıklardan dolayı insanların bilgi düzeyleri de birbirlerinden farklı olabilmektedir. Bir kısım insanların düşünme aracılığıyla bilgiyi faal akıldan almaları mümkünken; bir kısım da düşünme olmaksızın bir anda ve akli bir kesinlik içinde bilgiyi faal akıldan alabilirler. Bu, sezginin maksimum düzeyini ifade eder.”[531] “Bu durumda İbn-i Sînâ’ya göre, herhangi bir kimsenin nefsinin seçilmiş ve ahlaklı olması, ayrıca faal akılla yüksek seviyede iletişim kurmasından ötürü sezgisel aydınlanmanın doruğunda

bulunması mümkündür. Böyle bir sezgiye sahip olan kimsenin istediği her an ve hemen taklidi olmaksızın, orta terimleri içeren bir şekilde her konuda faal akıldan bilgi alması ve ondaki bu bilgilerin kendi nefsinde yer etmesi mümkündür… İbn-i Sînâ'ya göre, buradaki sözü edilen sezginin en ileri derecesi, nübüvvetin bir bölümü, belki de nebevi güçlerin en üstünüdür."[532] Bu yaklaşım özelinde Reisu'l-Evvel'in akla ve deneye dayalı yöntemlerin ötesinde sezgisel bir yolla da sağlam bilginin elde edilmesini mümkün kılan görüşlerinin bulunduğunu görüyoruz. İbn-i Sînâ'nın bu görüşlerinin Meşşâîlerin anlayışlarının ötesinde ve İşrâkî bir yaklaşımı haber verir nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Bu da onda işrâki eğilimin varlığıyla ilgili bir işaret olarak değerlendirilebilir.

5- Yine İbn-i Sînâ'nın "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale"si tetkik edildiğinde onun bu eserde ifade etmeye çalıştığı Tanrı'ya aşkın gerçekleşmesini ve insanın Tanrı'nın tecellisine mazhar olmasını[533] izahı da hem ondaki işrâki eğilime hem de benzer düşünceleri benimsemiş olan Sühreverdî'nin bu konularda ondan etkilenmesine bir örnek olarak belirtilebilir.

Kısacası felsefi geleneğimizde İbn-i Sînâ'nın ilk hamlesini başlattığı araştırma ve sezgiyi hakikati elde etmede kullanmaya yönelik tavrı başarılı bir şekilde devam ettiren Sühreverdî'nin, İbn-i Sînâ'yı izlediğini söyleyebiliriz. Bu husus sadece Sühreverdî ile sınırlı kalmamış, İbn-i Sînâ'nın felsefi sisteminin araştırma ve aklî çıkarımların ötesinde bir yöntemi barındırdığı fikrini daha ileri boyutlara taşıyanlar, bu etkinin Sühreverdî'nin dışında Molla Sadra ve İbn Arabi okullarında da görüldüğünü ifade etmişlerdir. Bu hareketler, araştırma ile sezginin daha ileri bir sentezde birleştirilmesine yol açan "hikmeti mütealiye" terkibini sistemlerine dahil etmeyi İbn-i Sînâ'ya borçludurlar.[534] Görüldüğü gibi bu konudaki araştırmalar, İbn-i Sînâ'nın hakikate ulaşmasına yönelik, aklın ötesinde bilgi vasıtalarına yönelimini çeşitli şekillerde ortaya koymanın ötesinde, Şeyhu'l-İşrak'ın da bu yolda onu izlediği ve yöntemini tamamen sezgiye dönüştürerek bir anlamda onu aşmasını tabi bir seyir olarak sunmaktadırlar.

Sühreverdî'nin İşrak Felsefesinde İbn-i Sînâ Etkisi

Sühreverdî İslam düşüncesin tarihinde hikmet ve tasavvufu birlikte ele alarak mistik/teosofistik bir gelenek oluşturmaya çalışan düşünürler içerisinde önemli bir örnektir. Onun işrak felsefesi olarak yeniden ifade ettiği Eflatuncu rengin ağırlıkta olduğu sistem, bir anlamda İslam Meşşâî geleneğine yönelik ağır eleştiriler üzerinde temellenmiştir. Dolayısıyla onun, Aristotelesçi ve İbn-i Sînâ'cı mantık, varlık, bilgi anlayışlarına yönelik sert eleştirilerle kurguladığı felsefi geleneğini, İbn-i Sînâ düşüncesinin tamamen bir devamı şeklinde nitelemesi isabetli olmayacaktır.[535] Öyleyse bu başlıkta esas vurgulanmak istenen şey nedir, sorusunu yanıtlamamız gerekir. Bu sorunun en açık yanıtı; Sühreverdî'nin de ifade ettiği gibi, İbn-i Sînâ'nın hayatının sonlarına doğru başarmak istediği "doğu hikmeti" projesinin bizzat Şeyhu'l-İşrak tarafından İbn-i Sînâ'nın bıraktığı noktanın ilerisine taşınarak nasıl oluşturulduğunun ifade edilmeye çalışılmasıdır.

Sühreverdî doğu hikmetine yönelerek, Meşşâî gelenekten farklı bir yol izlemiş olsa da onun felsefi eğitiminin temelinde genel anlamda Meşşâî düşünce özelde İbn-i Sînâ felsefesi vardır. O, eğitim için seyahat ettiği yerlerde, özellikle de

İsfehan'da, İbn-i Sînâ'nın öğretilerini tanıma imkanı bulmuştu.[536] Bu karşılaşma neticesinde o, H. Corbin'in de benimseyip paylaştığı gibi, İbn-i Sînâ'nın Hayy b. Yekzan, Salaman ve Absal, Risaletu't-Tayr, el-Işk, el-Kasidetu'l-'Ayniyye, el-Hikmetu'l-Meşrikıyye ve benzeri sembolik, alegorik eserlerini okuyarak ışığın anayurdunun "doğu" olduğu fikrine ulaşmış, hatta aynı tarzda Kıssatu Gurbeti'-l Garbiye, Avaz-ı Per-i Cebrail, Lugat-ı Murân gibi eserler kaleme almıştır.[537] Bu nedenle onun felsefi bilgilerinin temelinde İbn-i Sînâ geleneğinin, apayrı ve önemli katkısı gözden uzak tutulmamalıdır. Sühreverdî, İbn-i Sînâ'nın Şifa ve benzeri eserlerini okuyarak kazandığı felsefi formasyonu, gençlik döneminde kaleme aldığı ve İbn-i Sînâ'nın felsefi anlayışını özetleyip yer yer de eleştirdiği et-Telvihât, el-Mukavemât, el-Meşârî adlı eserlerinde ortaya koymuştur.[538] Buna dayanarak Sühreverdî felsefe binasına İbn-i Sînâ'nın felsefi düşünceleri üzerinde yükselerek giriş yapmıştır tespitinde bulunulmuştur. Bu işrak felsefesinin önemli mevzularının, Yeni Eflatuncu kaynaklardan yararlanma usulüne dair bir değerlendirme olarak da görülebilir. [539] Bu sebeple Şeyhu'l-İşrak'ın yenileyicisiyim dediği işrâk düşüncesi büyük ölçüde, İbn-i Sînâ ve meşşâî anlayışa dayandırılmıştır. Dolayısıyla Sühreverdî metafiziğinin oluşmasında birçok İslam düşünürü ile birlikte İbn-i Sînâ'nın da yadsınamaz bir etkisi hep ön plana çıkarılmıştır.[540].

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız, Sühreverdî'nin İbn-i Sînâ'yı kendi fikirlerine yakın bulmasının etkisinden olsa gerek o, Meşşâîleri eleştirirken İbn-i Sînâ'yı ayrı tutmuştur. Hatta Telvihat'ın da İbn-i Sînâ'dan "büyüğümüz", "saygın insan" vs. diye bahsetmiştir. Örneğin Faal Akılla ittisale dair bir nakle yer verirken "müteahhirunun değerlilerinden" ifadesiyle de ona verdiği öneme açıkça işaret etmiştir.[541] Oysaki aynı eserin girişinde hedefinin meşşâîlerin yorumlarına itibar etmeksizin Aristoteles'in öğretisinin asıl ilkelerini vermek olduğuna dikkat çekmişti.[542] Meşşâîleri çok fazla önemsemediğini ifade ettiği eserinde bile İbn-i Sînâ için bu sıfatları kullanması üzerinde durulması gereken bir husustur. İşrâkî hikmetin, Meşşâîlikten üstünlüğünü ortaya koyduğu tenkitlerinde ise genel bir ifade kullanmış ve "Meşşâîyyun" (Meşşâîler)[543] kavramını tercih etmiştir. Bize göre bu durum, onun diğer meşşâîlerden ayrı olarak İbn-i Sînâ'yı kendi fikirlerine yakın görmesinden kaynaklanmıştır. Zaten Sühreverdî eserlerinde İbn-i Sînâ'yı bizzat kaynakları arasında göstermiştir. Bu anlamda İbn-i Sînâ'nın da kendisi gibi bir "doğu hikmeti" kurmak istediğinden, ancak bu girişimini tamamlayamadığından bahsetmiştir.[544] Bir başka eserinde ise, İbn-i Sînâ'nın "Hayy b. Yekzân" ve "Salaman ve Absal" kıssalarından bahsetmekte, onlardaki hikmet ve sırları övmekte ve bir bakıma İbn-i Sînâ'nın bu eserlerinde bıraktığı yerden kendi "Kıssatu'l-Garbiyye"sini yazmaya başladığına işaretle bir mesaj vermeye çalışmıştır.[545] Bir kısım araştırmalarda da belirtildiği gibi, bunlar işrâkî felsefenin köklerinin bir yönü itibariyle İbn-i Sînâ'nın hikmetinde olduğunu göstermektedir.[546] Bunların ışığında ifade edebiliriz ki, Sühreverdî, İbn-i Sînâ'nın hem Aristocu yönünden, hem de daha sonra bir doğu felsefesi kurma girişiminden etkilenmiş, o İbn-i Sînâ'dan ancak kendine özgü nur felsefesinin teknik terimlerini kullanırken ayrılmıştır.

Sühreverdî'nin "Kıssatu Gurbe…"sindeki şu ifadeleri bu etkiyi oldukça açık bir

şekilde gösterir. “Ben ‘Hayy b. Yekzân’ hikâyesini okuduğum zaman içinde rûhânî kelimeler ve gözlemlerden soyutlanmış derin işaretlerden gariplikler olmasına rağmen onu, filozofların sembollerine emanet edilmiş ve ‘Hayy b. Yekzân’ kıssasının sahibinin tertip ettiği “Salaman ve Absal Kıssası”nda gizli ve ilahî kitaplarda saklı “Büyük bir sarsıntı”[547] olan “yüce bir hakka” işaret ediyor buldum. Bu, üzerine tasavvuf ehlinin ve mükâşefe ashabının makamlarının dizildiği bir sırdır.”[548] “Ben de bu bağlamda bazı asil kardeşlerimiz için, “Batılı Sürgünün Öyküsü” adını verdiğimiz bu öyküde bir şeyler anlatmak istedim. Bu emelimde Allah’a tevekkül ediyorum.”[549] İşte bu ifadeler Sühreverdî’nin hikâyesinin İbn-i Sînâ’nın bıraktığı yerden başladığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Burada açıkça görülmektedir ki, Sühreverdî bu konuda İbn-i Sînâ’dan oldukça etkilenmiş ve yetersiz bulsa da onu takip etmiştir.

Sühreverdî ile İbn-i Sînâ’nın fikirleri arasındaki devamlılık bu alanda çalışma yapan herkesin ilk anda fark edeceği bir husustur. Bunu ifade eden araştırmacılardan biri de, Toshihiko Izutsu’dur. Ona göre İbn-i Sînâ ile Sühreverdî arasında özellikle işrak düşüncesi bakımından bir düşünce paralelliği dikkat çekmektedir. İbn-i Sînâ’nın “Mantıku’l-Meşrikiyyûn”u işrâk düşüncesini yansıtması bakımından Sühreverdî’nin önemli bir kaynağıdır. İbn-i Sînâ tarafından “Doğu” nun ışığın yurdu, “Batı” nın ise karanlığın yurdu olarak bu eserinde belirlenmesi, Sühreverdî’nin Doğu ve Batı kavramlarında şekillenen meşrikî hikmet düşüncesine öncülük etmiştir.[550] Zaten Sühreverdî de, bu anlayışta İbn-i Sînâ’nın kendisine öncülük ettiğini belirtmektedir. Ona göre İbn-i Sînâ bu Doğu hikmetini tekrar canlandırmak istemiştir. Ancak “hosravanîler” denilen ve ilahî hikmeti temsil eden eski rahip kralları tanımadığından bu girişimde başarısız olmuştur.[551] Dolayısıyla da bu işi başarmak kendisine nasip olmuştur.

Yine bu bağlamda araştırmacılar İbn-i Sînâ’nın felsefesinde karşımıza çıkan maşrıki yönden hareketle bu iki filozof arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş ve şu tespitte bulunmuştur: Sühreverdî, maşrik teriminin İbn-i Sînâ’nın zihninde taşıdığı anlamla tam örtüşmese de, bu terimden hareketle fakat onun maksadını aşan bir “İslam Felsefesi” tasavvuruna ulaşmıştır.[552] Burada da işaret edildiği gibi İbn-i Sînâ ile Sühreverdî arasında tam bir uygunluk halinde olmasa da “doğu hikmeti” oluşturma adına bir devamlılıktan söz edilebilir. Bu vesile ile tekrar işaret etmeliyiz ki, her iki filozofun da “Doğu” ve “batı” kavramlarını “bilginin doğusu” ve “aydınlanma alanı”, “karanlığı batısı” ve “bilgisizlik alanı” olarak kabul edip ve aynı anlam haritasında kullanmaları değerlendirilmesi gereken bir husustur.

Yukarıdaki bilgilere ek olarak Sühreverdî’nin felsefi görüşlerinin diğer bazı konularda da İbn-i Sînâ’nın etkisini taşıdığını ifade etmeliyiz. Buna bir örnek olarak psikoloji alanına işaret edilebilir. O, nefs, duyular, sezgisel akıl gibi konularda[553] açık bir şekilde İbn-i Sînâ’nın etkisini taşır; hatta ona fazlaca muhalefet etmeden bu konuları aynı tarzda işler. İnsan rûhu ile ilgili verdiği bir örnekte insanın kaderinin zamanla değiştiğini; ama idrak ve bâtınî hislerinde (iç deneyim) zihin ve gönül gibi bir değişim olmadığını vurgularken İbn-i Sînâ’nın “boşluktaki adam” benzetmesini anımsatır.[554] S. H. Nasr’ın da dikkatimizi

çektiği gibi, özellikle nebati ve hayvani ruhların melekelerini sayarken ve açıklarken Sühreverdî, İbn-i Sînâ ve diğer meşşâî filozoflarla benzer görüşler ortaya koyar.[555] Muhammed İkbâl de bu etkiyi kabul etmekle birlikte Sühreverdî'nin psikoloji'de İbn-i Sînâ'dan daha sistematik ve daha deneylere bağlı olduğuna vurgu yapar.[556]

Burada ilginç bulduğumuz bir ayrıntıya daha dikkat çekmek istiyoruz. O da Osmanlı ulemasının İbn-i Sînâ ile Sühreverdî'yi aynı ilkeler üzerine felsefe üreten kişiler olarak algılamasıdır. Osmanlı medreselerinin felsefi eserlerinden "Kadimir ale'l-Hidaye"de[557] Kadı Mîr Hüseyin b. Mu'inüddin el-Meybûdî el-Hüseynî (1265) "Ebheri'nin hikmetini iyice öğrenmek isteyenler bizim "Zübdetü'l-Esrar" kitabımıza baksınlar sözünü yorumlarken, gerçek bilgiyi arayanlar ve öğrenmek isteyenlerin yapması gereken şey iki üstadın yani İbn-i Sînâ ile Sühreverdî Maktül'ün kitaplarını mütalaa etmeleridir."[558] Bu ifadelerden yola çıkarak Osmanlı ulemasınca da bu iki düşünürün birbirinin devamı şeklinde kabul edildiklerini söylemek mümkün görülebilir.

Değerlendirme:

İbn-i Sînâ'nın felsefi düşünceleri ayrıntılı olarak ele alındığında rasyonalist ve ampirist yaklaşım göze çarpsa da, özellikle son dönemlerinde yoğunlaşan ve Sühreverdî'nin işrâki anlayışına da zemin hazırlayan bir "mistik" açılım ve "doğu felsefesi"ne yönelişin varlığı kabul edilebilir. Bunu tamamen yok saymak İbn-i Sînâ'nın düşünce seyrini kuşatıcı bir biçimde ortaya koymayı engelleyeceği gibi, felsefi mirasını sıhhatli ve tutarlı bir zemin üzerinden değerlendirebilme imkânını da zora sokacaktır.

Sezgisel yönteme dayalı düşünceye kapı aralama ile işrak düşüncesine altyapı oluşturma hamlelerini İbn-i Sînâ'nın son dönem eserleri ve daha ziyade simgesel romanlarında temellendirmek mümkün olmakla birlikte, böyle bir yönelişin düşünürün bütün sistemini kuşattığını söylemek doğru olmayacaktır.

İbn-i Sînâ düşüncesinde İşrâkî bir eğilimin bulunduğunu tartışmak bir yana bizzat Sühreverdî bu zeminde bir devamlılığı ifade etmiştir. Ancak o, İbn-i Sînâ'nın bu projede başarılı olmadığını ya da onu tamamlayamadığını belirterek, onun bıraktığı yerden kendisinin bu hikmet geleneğini devam ettirdiğine dikkatimizi çekerek aradaki bu ilişkiyi şüpheye mahal bırakmayacak açıklıkla ifade etmiştir.

Sühreverdî'nin, işrak düşüncesi incelediğinde onun sadece İşrak felsefesine geçişte değil genel anlamda İbn-i Sînâ felsefesine içerik açısından ne derece bağlı olduğu kolaylıkla görülebilecektir. Terminolojik farklılıklar aradaki bu devamlılığı ve açık etkiyi göz ardı etmemize fırsat vermemelidir. Dolayısıyla İbn-i Sînâ felsefesinden büyük oranda esinlenilerek oluşturulan bu işrak geleneğinde Doğu'nun bu iki büyük mütefekkiri arasındaki halef–selef (izaha muhtaç olan) ilişkisini ortaya koyan kapsayıcı incelemeler yapma zarureti bulunmaktadır. Bu çalışmalar bir yandan İslam felsefesinin özgünlüğünü vurgulama adına işlevsel olacağı gibi diğer taraftan da bu yöndeki araştırmalar, İslam düşüncesini zenginleştirmeye de katkı verecektir.

Kaynakça

Abdulmun'im el Hufnî, el Mevsu'tu'l-Felsefîyye, Daru'bni-Zeydun, Lübnan 1986.

Adamson, Peter, Taylor, C. Richard, "Giriş", *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), çev. M. Cüneyt Kaya, Küre, Yay., İstanbul 2007.

Altıntaş Hayrani, *"İbn-i Sînâ Düşüncesinde Tasavvufi Kavram Olarak Ârif ve İrfan"*, Uluslar arası İbn Türk, Hârezmîi, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri, (içinde), Ankara 1990.

Bâlî, Mirkat İzzet, *el-İtticâhu'l-İşrakıyyu fi Felsefeti İbn-i Sînâ*, Daru'l-Ceyl, Beyrut trhsz.

Câbirî, Muhammed Abid, *Felsefe Mirasımız ve Biz*, çev., Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000.

Corbin, Henry, *"İbn-i Sînâ'nın Hayy b. Yekzan Risalesinin Yazılışı ve Orijinalliği*", çev, Derya Örs vd, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I*, (içinde).

______, "*Ruhun Yolculuğu*", çev. Derya Örs vd, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I (içinde)*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

______, "*Rûhun Yolculuğu*", çev. Fevzi Topçuoğlu, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler (içinde),* İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

______, History of Islamic Philosophy, Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, London 1993.

Durusoy, Ali, *İbn-i Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İfav*, İstanbul 1993.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi,* çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.

Gutas, Dimitri, *İbn-i Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004.

Hilal, İbrahim, Nazariyyetu'l-Marifeti'l-İşrakiyye, Daru Nahdadi'l-Arabiyye, Kahire 1977.

Izutsu, Toshihiko, *"İşrâkîlik"*, İslâm'da Bilgi ve Felsefe içinde, çev. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

İbn-i Sînâ, "*Aşkın mahiyeti Hakkında Risale*", çev. Ahmed Ateş, İstanbul 1953.

______, "*Diri Oğlu Uyanıkın Öyküsü*", çev, Derya Örs vd, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I (içinde)*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

______, "*Mantıku'l-Meşrikıyyin,* Kahire 1910.

______, *Ahvalu'n-Nefs*, thk. Ahmet Fuad el-Ehvani, *Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye,* trsz.

______, *İşaretler ve Tembihler,* çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İbn Tufeyl, *"Giriş", İbn-i Sînâ/İbn Tufeyl Hay bin Yekzan (içinde)*, çev., Şerafettin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, Hz. N. Ahmet Özalp, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

İkbâl, Muhammed, *İslâm Felsefesine Bir Katkı,* çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1997.

İsmail Yakıt, *"Önsöz 3" İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I (içinde)*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

İzmirli İsmail Hakkı, *"İbn-i Sînâ Felsefesi", Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı* İbn-i Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, (içinde), TTK yy., İstanbul 1937.

Kadı Mîr Hüseyin b. Mu'inüddin el-Meybûdî el-Hüseynî, *Kadimir ale'l-Hidaye*, İstanbul 1321.
Kaya, *"İşrâkıyye"*, DİA, İstanbul 2001, XXIII.
Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996.
______, *İbn-i Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
______,, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
Mübahat Türkel Küyel, *"İbn-i Sînâ ve "Mistik" Denen Görüşler"*, İbn-i Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (içinde), TTK Yay., Ankara 1984.
Nasr, Seyyid Hüseyin, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", *A History of Muslim Philosophy* (içinde), (ed. M. M. Sherif), Otto Harrassewitz, Weisbaden 1963.
______, *Üç Müslüman Bilge,* çev., Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985.
Peker Hidayet, *İbn-i Sînâ'nın Epistemolojisi,* Arasta, Bursa 2000.
Rizvi, H. Sajjad, "İbn Arabi ve Molla Sadra", *İslam Felsefesine Giriş (içinde)*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre, Yay., İstanbul 2007.
Rosenthal, I. J. Erwın, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
Spies Otto, *The Lovers' Friend (içinde),* Lamia Press, Jamia Mesjid, Delhi 1934.
Sühreverdî, "*Ruhun Yolculuğu*", çev. İsmail Yakıt, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I (içinde),* İnsan Yay., İstanbul 1997.
______, Kıssatu Gurbeti'l-Garbiyye, *Mecmû'a-i Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, ed. Henry Corbin, Tahran 1993.
______, Hikmetü'l-İşrâk, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtı Şeyhi'l-İşrâk (içinde),* Tahran 1993.
______, Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtı Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, Tahran 1993.
______, Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtı Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, Tahran 1993.
Walbridge, John, "Sühreverdi ve İşrakilik", *İslam Felsefesine Giriş (içinde)*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre, Yay., İstanbul 2007.
Wisnovsky, Robert, "İbn-i Sînâ ve İbn-i Sînâcı Gelenek", *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), çev. M. Cüneyt Kaya, Küre, Yay., İstanbul 2007.

Dr.Eyüp BEKİRYAZICI, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Spies Otto, The Lovers' Friend (İçince), Lamia Press, Jamia Mesjid, Delhi 1934, s. 22.

Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken,* İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 83.

Wisnovsky, Robert, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), s. 124.

Adamson, Peter, Taylor, C. Richard, "Giriş", *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 8.

Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 92-94.

Bkz., Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 70-72; Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004, s. 47 vd; Mübahat Türkel Küyel, *"İbn Sînâ ve "Mistik" Denen Görüşler"*, İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (içinde), TTK Yay., Ankara 1984; Câbirî, Muhammed Abid, *Felsefe Mirasımız ve Biz*, çev., Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 120, 121, 164 vd.

Kutluer'in naklettiği bir bilgiye göre, İbn-i Sînâ çeşitli metinlerde "Maşrıkî Hikmet" terimine yedi kere, "Maşrıkîler" terimine ise kırk altı kere atıfta bulunmaktadır. Bkz., Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 62.

Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 62 vd.

Corbin, Henry, "Ruhun Yolculuğu", çev., *Derya Örs vd, İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I*, (içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997, s.82.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", *A History of Muslim Philosophy* (içinde), (ed. M. M. Sherif), Otto Harrassewitz, Weisbaden 1963, II, 397.

İzmirli İsmail Hakkı, "İbn Sînâ Felsefesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, (içinde), TTK yy., İstanbul 1937, s. 14.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 265.

Bâlî, Mirkat İzzet, *el-İtticâhu'l-İşrakıyyu fi Felsefeti İbn Sînâ*, Daru'l-Ceyl, Beyrut, s. 434. vd.

Hilal, İbrahim, *Nazariyyetu'l-Marifeti'l-İşrakiyye*, Daru Nahdadi'l-Arabiyye, Kahire 1977, s 10, 42.

Bkz. Bâlî, *el-İtticâhu'l-İşrakıyyu fi Felsefeti İbn Sînâ*, s. 435, 439, 446, Hilal, *Nazariyyetu'l-Marifeti'l-İşrakiyye*, s. 44-48.

İbn Tufeyl, "Giriş", *İbn Sînâ/İbn Tufeyl Hay bin Yekzan*, (içinde), çev., Şerafettin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, Hz. N. Ahmet Özalp, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 69.

Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004.

İbn-i Sînâ, "Diri Oğlu Uyanıkın Öyküsü", çev, Derya Örs vd, *İslam Felsefesinde*

Sembolik Hikayeler I, (içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997, s.24-71.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.183.

“Şuruk” kelimesi Sühreverdî’nin kullandığı “işrâk” kelimesi ile aynı kökten olup benzer anlamlarda ele alınmıştır.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.183.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.186.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.184-186,187.

Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Hikmetü’l-İşrâk*, tsh. Henry Corbin, Mecmû’a-i Musannefâtı Şeyhi’l-İşrâk (içinde), Tahran 1993, II, 11–12.

Altıntaş, Hayrani, “İbn Sînâ Düşüncesinde Tasavvufi Kavram Olarak Ârif ve İrfan”, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmîi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri* (içinde), Ankara 1990, s.109-117.

Bkz. İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.184-186; Bâlî, *el-İtticâhu’l-İşrakıyyu fi Felsefeti İbn Sînâ*, s. 468.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 113.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İfav, İstanbul 1993, s. 137-138.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 113,114.

Bkz. İsmail Yakıt, “*Önsöz 3*” *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I* (içinde), İnsan Yay.,İstanbul 1997, s. 97, s. 93.

Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 97.

Bkz., İbn-i Sînâ, *Ahvalu’n-Nefs*, thk. Ahmet Fuad el-Ehvani, Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, trsz., s. 122-124.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 113-114.

Peker Hidayet, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, Arasta, Bursa 2000, s. 127.

Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 134–135.

İbn-i Sînâ, "*Aşkın mahiyeti Hakkında Risale*", çev., Ahmed Ateş, İstanbul 1953, s. 18-19.

Rizvi, H. Sajjad, "İbn Arabi ve Molla Sadra", *İslam Felsefesine Giriş (içinde)*, s. 255.

Walbridge, John, "Sühreverdi ve İşrakilik", *İslam Felsefesine Giriş (içinde)*, s. 225.

Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Islamic Publications for The Instıtute of Ismaili Studies, London 1993, s. 205.

Kaya, "İşrâkıyye*"*, *DİA*, 23/436; Uludağ, Süleyman, "İşrâkıyye", *DİA* 23/438; Henry Corbin Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi koleksiyonunda bulunan 441 nolu Hayy b. Yekzan eserinin Sühreverdî'ye ait olduğunu ve bu eserdeki ifadelerden Sühreverdî'nin İbn-i Sînâ'nın Hayy b. Yekzan ve Salaman ile Absal risalelerini okuduğuna dair işaretlerin bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. Corbin, Henry, *"İbn Sînâ'nın Hayy b. Yekzan Risalesinin Yazılışı ve Orijinalliği"*, çev, Derya Örs vd, İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I, (içinde), 5. dpn., s. 20.

Kaya, "İşrâkıyye", *DİA*, 23/436.

Kaya, "İşrâkıyye", *DİA*, 23/436.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 10.

Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtı Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, Tahran 1993, I/ 10, 34, 69.

Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 2.

Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 72, 73, 92.

Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, tsh. Henry Corbin, Mecmû'a-i Musannefâtı Şeyhi'l-İşrâk (içinde), Tahran 1993, I, 195; Rosenthal, I. J. Erwın, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev., Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, (4. dipnot) s. 210;

Bkz. Sühreverdî, *Kıssatu Gurbeti'l-Garbiyye*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, Tahran 1993, II, 274-275; Ayrıca Bkz. Abdulmun'im el Hufnî, *el Mevsu'tu'l-Felsefîyye*, Daru'bni-Zeydun, Lübnan 1986, s. 248.

Nasr, S. H. *“Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl”*, *A History of Muslim Philosophy* içinde, (ed. M. M. Sherif), Otto Harrassewitz, Weisbaden 1963, II, 378-9.

Naziat, 79/34.

Krş. Henry Corbin, *“Rûhun Yolculuğu”*, çev. Fevzi Topçuoğlu, İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 97-8. (Krş. Sühreverdî, *Kıssatu’l-Gurbeti’l-Garbiyye*, s. 274-5.)

Bkz. Sühreverdî, *“Ruhun Yolculuğu”*, çev. İsmail Yakıt, İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I, (içinde), İnsan Yay.,İstanbul 1997, s. 97; Henry, Corbin, *Ruhun Yolculuğu*, s. 83.

Bkz. İbn-i Sînâ, *Mantıku’l-Meşrikıyyin*, Kahire 1910; Izutsu, Toshihiko, *“İşrâkîlik”*, İslâm’da Bilgi ve Felsefe (içinde), çev. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997s. 65.

Sühreverdî, *Kitabu’l-Meşari ve’l- Mutarahat*, I, 195.

Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 104.

Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, II, 203-216.

Sühreverdî, *Elvâhu’l-İmadiyye*, s. 20.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev., Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 87.

İkbâl, Muhammed, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 106.

Bu eser Ebheri’nin *“Hidayetu’l-Hikme”* eserinin şerhidir.

Kadı Mîr Hüseyin b.Mu’inüddin el-Meybûdî el-Hüseynî, *Kadimir ale’l-Hidaye*, İstanbul 1321, s. 128.

İBN-İ SÎNÂ'YA GÖRE DUAYA İCABET VE DUANIN TESİRİ [559]

Giriş

I Bir ayet-i kerimeye göre dua, insanın Yaratıcısı nezdindeki değerinin karşılığıdır; çünkü Allah, duası olmayana değer vermemektedir.[560] Bu ayet doğrultusunda "duayı, insanın varlığının değeri kılan nedir?" sorusu sorulabilir. İslam ilahiyatında Allah ile yaratılmışlar (âlem) arasındaki ilişki bil fiil yani kesintisizdir. Allah mükemmel düzeneğin zembereğini kurup başıboş bırakmış değildir. Allah'ın kayyûm olmadığı yani her şeyi bizzat yönetmediği bir anı tasavvura hiçbir şeyin idraki kâfi değildir.[561] Çünkü O, hiçbir an ne yaratmadan[562] ne de tedbirden müstağnidir.[563] Yaratılmışlar noktai nazarından bakıldığında ise âlemdeki her şey, Allah'ı tesbih etmektedir; çünkü hiçbir şey şuursuz değildir; insan dışındaki şeyler dua/zikir/tesbihlerini asla kesintiye uğratmazlar.[564] Oysa insan, şirki tevhide tercih eder;[565] Allah'ın ihsanına karşı nankör davranıp çağrıya icabet etmez;[566] dua/zikir/tesbihi sadece sıkıntıya düştüğünde yapar, refah ve mutluluk içinde iken Allah'ı unutur;[567] değersiz olanı daha değerli olana tercih eder;[568] iyiliğin olmasına dua ettiği gibi şerrin olmasına da dua eder;[569] hidayete karşılık dalâleti satın alır.[570] Göklerde ve yerde olan şeyler üzerinde kendisine verilmiş tasarrufa (sahhara lekum)[571] rağmen insanın bu türden tercihleri, Allah'ın onu vahiy (ve nübüvvet/kitap) ile muhatap almasının da sebebidir.[572] Vahiy, Allah'ın insan ile konuşmasıdır.[573]Allah bu konuşmaya, insanın olumlu ya da olumsuz bir karşılık vermesini istemektedir. Çünkü vahiy, davettir. İşte insanın Allah'a karşılık vermesine dua (/tesbih/zikr) denir.[574] Vahiy; Allah'ın insana şah damarından bile daha yakın olduğunu, insan Allah'a yöneldiğinde O'nun da icabet edeceğini bildirmektedir; dolayısı ile insanın herhangi bir aracı tutmaksızın Allah'tan istemesi belirtilmektedir.[575] Allah'ın duayı insanın varlık değerinin karşısına koymasını, insana şah damarından daha yakın olması[576] ve ona cevap vermeyi kendisine yazması ve fakat insan tarafından bu yakınlıkların görmezden gelinmesi olarak okumak mümkündür. Ayrıca bir ayete göre dua, hayırlı sona davet olan vahye cevaptır. Eğer insan, davete uygun bir şekilde icabet etmez ise, azap onun yakasına yapışacaktır.[577] Bu çalışma, Allah'ın insanın varlık değerine eş tuttuğu ve cevap vereceğini bildirdiği duayı İbn-i Sînâ'ya ait aşağıda sunulan metinler çerçevesince ele alacaktır.

II İbn-i Sînâ'nın dua ile ilgili görüşlerine geçmeden önce onun insan-bilgi-kulluk üçlüsünün bağlantı noktalarına ait görüşleri hakkında kısa bir açıklama yapmak istiyoruz. İbn-i Sînâ'ya göre Allah yaratmaya en mükemmel şekilde başladı. Cevherlerin en şereflisi olan aklı yarattı ve en mükemmel şekilde de sona erdirdi. Mevcûdâtın en şereflisi olan akleden insanı yarattı. Ona göre yaratmanın faydası insandan başka bir şey değildir. Allah, insanı, diğer mevcudattan sonra yaratmıştır; bu anlamda her bir mevcut ile olan ortak yönlerinden dolayı insan, büyük bir âlemdir. Nasıl diğer varlıkların kendi âlemlerinde bir dereceleri varsa,

insanında fiilleri ve şerefi bakımından bir derecesi vardır. Çünkü o, şerefli konumuna uygun hareket ettiğinde melekî; şerefli konumuna uygun hareket etmediğinde şeytani fiiller işler.[578] İbn-i Sînâ'ya göre insanı şerefli konumuna uygun hareket etmeye iten en önemli fiili, bilmek ve idrak etmektir.İbn-i Sînâ bilmenin ve idrak etmenin birçok faydası olduğunu söyledikten sonra bilginin ve idrakin insanı, marifetullah yoluna kılavuzlayan üç faydasını zikreder: tezekkür, tazarru ve taaabbud.[579] Bu üç kavramın anlamları düşünüldüğünde İbn-i Sînâ'nın bilmeyi ve idrak etmeyi sırf entelektüel bir zevk, zihni bir spekülasyon olarak anlamadığını, aksine insanın gücü nispetinde eşyanın hakikatine vakıf olma[580] olarak anlayıp insanı Kur'an'ın istediği şuurlu kulluğun kapısına getirişi olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. İbn-i Sînâ'nın bilmenin ve idrak etmenin faydası olarak zikrettiği tezekkür, tazarru ve taabbud terimlerinin Kur'anî olduğu aşikardır. Hatta burada bilinçli bir sıralama olduğu da söylenebilir. Kur'an'daki zikr ve ondan türetilmiş fiiller insanı, vahye muhatap olmaya (düşünmeye/öğüt almaya) ve gereği gibi cevap vermeye, gereğini yerine getirmeye ve eyleme geçmeye davet etmektedir.[581] Çünkü Kur'an birçok yerde bildikleri/düşündükleri halde uygulamaya geçmeyenleri, yapmadıklarını söyleyenleri kınamakta;[582] doğru dürüst düşünmeyenleri, düşünseler bile işe yaramaz hükme varanları eleştirmektedir.[583] O zaman İbn-i Sînâ'nın bilmeye ve idrak etmeye biçtiği tezekkür faydasını, iyi düşünme ve buna göre salih amel üretme olarak değerlendirmek mümkündür. İbn-i Sînâ'nın zikrettiği ikinci fayda tazarrudur. Tazarru da Ragıb'a göre zayıflığı, nahifliği, zelilliği, horluğu ve hakirliği ortaya koymaktır.[584] Kur'anda onu hem muhtaç olduğunu ortaya koyarak durumunu-gizlice-arz etme (yalvarma), hem de haddini bilme[585] anlamında kullanmaktadır.[586] Bilme ve idrak, tezekkür ile insana gücünün sınırını gösterdiği için haddini bilmeye ve Muhtaç Olmayandan destek istemeye (tazarru) yönlendirmektedir insanı. Üçüncü fayda ise taabbud; yani kulluktur. Bilgisinin ve idrakinin sınırlarını bilen ve muhtaç olduğunu gören, Muhtaç Olmayana kulluğu hakir görmez; aksine kulluğu, kendisini kemale ulaştıran bir yol kabul eder. Gerçi Allah'ın kulu olmayan yoktur, çünkü insan dışındaki varlıklar zaten isteyerek boyun eğmekte[587] ve zikirlerini kesintiye uğratmamaktadırlar;[588] diğer taraftan Allah dileseydi insanların tamamı da iman ederdi[589]; fakat bilme ve idrak ile elde edilen tezekkür ve tazarru, Ragıp'ın "ع-ب-د"ye verdiği anlama dayanarak[590] söylemek gerekirse, gönüllü/bilinçli bir kulluğa (taabbud) götürmektedir. İbn-i Sînâ'ya göre ise bilinçli kulluk ve ibadet, Allah ile ahiret metaı konusunda bir tür alış-veriş veya korku halinin bir eseri değil,[591] aksine Allah'ı yalnızca kendisi için isteme,[592] otorite olarak sadece O'nu bilme(tevhid)/kulluğa ve ibadete sadece O'nun layık olduğunu bilme/bildirme/O'ndan geleni kabul etme/gereğini yerine getirmedir.[593] Dolayısı ile Kur'an'ın "İnsanları ve cinleri, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."[594] ayetindeki kulluğun, tezekkür ve tazarru kulluğu olduğu açıktır. Böylece şu soruya gelmiş bulunuyoruz: Bilgi ve idrak temeline tezekkür, tazarru ve taabbud ile inşa edilen Allah-insan ilişkisinde İbn-i Sînâ, Allah'ın icabet edeceğini bildirdiği[595] duayı nasıl anlıyor?

III İbn-i Sînâ duayı, bütün felsefî sistemini ortaya koyduğu illetten malûle giden

nâzilî/hâbitî delîl[596] yöntemi çerçevesinde açıklamaktadır. Bu yöntemdeki hareket noktası, varlık olması bakımından varlığın haline itibardır. Mevcut, varlığı bakımından ya bir sebebe sahip olur, bu durumda mümkünü'l-vucud olarak isimlendirilir ya da hiçbir yönden hiçbir sebebe sahip olmaz, bu durumda da vâcibu'l-vucud olarak isimlendirilir. Mümkünü'l-vucudun varlık sebebi, kendisi gibi bir mümkünü'l-vucud olamaz, çünkü sonsuz bir seri ortaya çıkar ki bu, imkânsızdır. O halde onun varlık sebebi, vâcibu'l-vucuddur. Vâcibu'l-vucud, Hak Teâlâ'dır; Hakk ise varlığı kendi zatından olandır. O'nun dışındaki her şey batıldır, çünkü onların varlıkları da, yoklukları da kendilerinden değildir. Hak Teâlâ, ancak kendi zatı ile bilinir. O'na kendi zatının dışında burhân getirilemez, aksine O, her şeyin burhânıdır. Varlığı kendi zatından olduğu için Hak Teâlâ, hiçbir şeye kıyas edilmeksizin Bir'dir. O, hiçbir şeyin malûlü değildir, çünkü O'nun inniyetinden başka mahiyeti yoktur. Zira mahiyeti olan her şey malûldür, çünkü varlığı kendi zatından değil başka bir şeydendir. İbn-i Sînâ'ya göre Hak Teâlâ'nın sıfatları zatına zait değildir; eğer böyle olursa zata nispetle bu sıfatlar bi'l-kuvve olacaktır. Bu da O'nun zatının bu sıfatların sebebi olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısı ile Hak Teâlâ, bir yönden fâil, bir yönden de zatı herhangi bir şeyden etkilenen olacaktır. Buradaki dikkat noktası, İbn-i Sînâ'nın sıfatları inkâr etmediğidir; çünkü ona göre Hak Teâlâ, övgü ve kemal bildiren sıfatlar ile mevsuftur ve "O, Âlimdir, Haydır, Mürîddir, Kâdirdir, Mütekellimdir, Basîrdir, Semi'dir."; ve diğer bütün güzel sıfatlar da O'na aittir, çünkü O'nun fiilleri sıfatlarının neticesidir. Şu şartla ki, bu sıfatlar O'nun zatına zait değildir, zatındandır, zatı da ebediyen mûciptir. Dolayısı ile ona göre, "Allah, Âlimdir." demek "Allah, haydır, hallâktır, kâdirdir, mütekellimdir, musavvirdir, cebbârdır, kayyumdur, hâlıktir, vedûddur." vb. demek ile aynıdır; bir başka ifade ile bilgisi, iradesidir; iradesi, mütekellimliğidir; vedudluğu, kayyumluğudur; vb. Bu durumda ona göre Hak Teâlâ sırf fiil (fi'lun mahzun)dir; O'nda herhangi bir şeyden etkilenebilecek bi'l-fiil olmaya istidatlı bi'l-kuvve bir kuvvet bulunmaz; varlığı, zatı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur; O'ndan, herhangi bir sebeple bir fiil sadır olduğunda sebebin de O'ndan olduğu bilinmelidir, çünkü O'nun failliğinde bir eksiklik yoktur; her şey O'ndandır, O'nunla beraberdir ve O'na dönücüdür. O'ndan sadır olan her şey, bilinen bir düzene ve aracılara göredir, dolayısı ile O'nun nezdinde öncelik ve sonralık bir bütündür. Buna göre O'nun zatı, derecesine göre her şeyin sebebidir; O, sebeplerin sebebidir. O, her şeyi bilir. O, eşyanın tümelliğini, tikelliğini, sabitliğini, değişkenliğini, varlığını, sonradan oluşunu, yokluğunu ve yokluğunun sebeplerini bilir; yerlerde ve göklerde zerre miskali bir şey O'na gizli olamaz. O'nun zatı yarattığı şeyler ile şeref bulmaz, aksine onlar O'nun zatı ile şeref bulurlar. Mevcutlardaki hayır düzeninin sebebi, O'nun zatının sırf iyilik (hayrun mahzun) olmasıdır. O'nun kazası, mübdii ve mükevvini olduğu malumatını bilmesi; kaderi de müsebbiplere ait sebepleri onaylamasıdır.[597]

IV İbn-i Sînâ'nın ibarelerine dayanılarak arz ve icabet boyutu ile duanın basit bir seramoni olmadığı söylenebilir. Çünkü o, Ebu Sa'id Ebu'l-Hayr'ın sorusuna verdiği cevapta duanın hakikatini anlamak için öncelikle Vacibu'l-Vucud (Mebde-i Evvel/İlk İllet) ile kendilerine varlık haysiyetini verdiği mümkinü'l-vucudlar ve

mümkinü'l-vucudların da kendileri arasındaki farkın, uyumun ve birbirlerine tesir ilişkisinin bilinmesi gerektiğini söylemektedir.[598] Özellikle Mebde-i Evvelin hiçbir yönden kayıt altında olmaksızın mevcudata tesiri, O'nun bilgisinin mevcudatın varlığının sebebi oluşu ve dolayısı ile yerde ve gökte O'na gizli hiçbir şeyin bulunmadığı iyi kavranmalıdır.[599] Buradaki en temel vurgunun, mümkinü'l-vucudların kayıtsız şartsız muhtaçlıkları olduğu söylenebilir. Çünkü İbn-i Sînâ'ya göre mümkinü'l-vucudların muhtaçlığı sadece varlığa gelişleri cihetinden değil, aynı zamanda devamları ve yoklukları cihetindedir.[600]İşte bu noktayı Kur'an'ın duayı insanın değerinin karşısına koyduğu en temel nokta olarak kabul etmek mümkündür. Öyleyse insanın duası Yaradan ile dünya veya ahiret metaı konusunda herhangi bir alış-veriş akdi, "verirsen Rabbimsin, vermezsen benden kulluk bekleme" türünden bir deneme veya yeryüzünde fesadın zuhurunu isteme ve kötülük üretme aracı olmamalı, her bakımdan muhtaçlığın/eksikliğin tekmili istikametinde bir arz-ı hal olmalıdır ki, bunun sadece lafızların musikisindenyararlanılarak oluşturulmuş bir söz manzumesi olmadığı, aksine yaptığını söyleme-söylediğini yapma bütünlüğü olduğu da bilinmelidir.

V İbn-i Sînâ'ya göre Allah sebeplerin sebebidir (musebbibu'l-esbâb). Dolayısı ile bu bağlamda O, hem dua edenin duasının sebebi, hem de dua edenin varlığının sebebidir.[601] Buna göre duayı imkânsız kılacak başka bir şey olmadığı müddetçe hiçbir dua karşılıksız kalmaz.[602] Ona göre, duayı imkânsız kılacak tek şey, Allah'ın duada istenilen şeyin hilafına olan bilgisidir. Örneğin bir kimse, eksik bilgisinden veya bilgilendirilmesinden dolayı bir kimsenin kötülüğü/bedbahtlığı için her ne kadar dua ederse etsin, eğer Allah hakkında kötülük istediği kimsenin iyiliğine şahadet ediyorsa, bu duasının karşılık görmesini beklemesi sadece kendi hüsranını artıracaktır. Buna mukabil eğer Allah, katında (bed)dua edilen kimsenin karakterinin bozguncu olduğu bilirse dua karşılık bulabilecektir.[603] Diğer taraftan insanı duasının sonucu konusunda yanıltan sebeplerden biri de istediği şeyin kendisi (veya çevresi) için faydalı olduğunu düşüncesidir. İbn-i Sînâ'ya göre bir insanın duası eğer karşılık görmemişse bu, isteğinin ilâhi hikmete ve küllî düzene uygun olmamasındandır. Eğer onlara uygun olursa duası karşılık görecektir. Hatta ona göre dua vacip olduğu gibi duaya icabeti beklemek de vaciptir. İnsanın duasının mahiyeti, icabetinin sebebidir. Duanın istenilen şeye uygun olup olmaması, istenilen şeyin verilip verilmemesi ile doğrudan ilişkilidir.[604] Bu noktada İbn-i Sînâ'nın sözlerinin mefhumu muhalifinin de geçerli olduğunu söylemek gerekir. Şartları isteyen ve çevresi açısından olumlu olduğu düşünülerek çok haris bir şekilde istenilen bir şeyin gerçekleşmemesi de, aslında yine duanın olumlu yönde karşılık bulmasından ibaret kabul etmek gerekir. Çünkü insanın çok isteyip de elde ettikleri onun hayatını cehenneme çevirebilmektedir. Diğer taraftan insanın bilgisinin sınırlı olduğu açık olduğuna göre, küllî düzene uygun olan şeyleri bütünüyle bilemeyecektir; o halde duaya gerek yok mudur? İbn-i Sînâ'ya göre bu sorunun cevabı "Hayır, duaya gerek vardır." Çünkü ona göre dua vaciptir, duaya icabeti beklemek de vaciptir; hatta istenilen şey duaya uygun olduğu halde dua olmaksızın onun olması bile mümkün değildir. Diyor ki İbn-i Sînâ, Allah nasıl ki,

herhangi bir hastalığın şifasını kendisi için yapılan bir ilacı içmek şeklinde yapmış ise istenilenlerin varlığa çıkmasının sebebini de dua yapmıştır.[605] Dolayısı ile bir şeyin elde edilmesi için sadece onun arzulanan olması yeterli değildir; söz-fiil birliği içinde dua yolu ile istemek gerekmektedir.

VI İbn-i Sînâ'ya göre insanlar bilgi ve kemal bakımından farklı derecelere sahiptirler. İnsan bilgi ve kemaldeki şerefine ya nübüvvet ya da sonradan elde etme yolu ile ulaşır.[606] Bu da duada istenilen şeyin gerçekleşme derecesi ile insanın derecesinin aynı olacağı olarak anlaşılabilir. İbn-i Sînâ'ya göre bilgi ve kemal bakımından üst düzey bir nefse (nefs-i zekiyye), dua esnasında Allah tarafından eşya üzerinde tasarrufta bulabileceği bir kuvvet verilebilir ve eşya da isteyerek nefs-i zekiyyenin iradesine boyun eğer. Böyle bir nefis, hem kendi bedeni ve nefsine, hem de başka beden ve nefislere tesir edebilir.[607] Bilgi, şeref ve aklî derecesi bakımından fa'al akla benzeyen nefs-i zekiyye, kendisi gibi bir nefisten hem yardım alabilir ve ona yardım edebilir, hem de kendi sıkıntısını giderdiği gibi onun sıkıntısını da giderebilir.[608] Bu nokta suistimal edilebilir bir yer görünümündedir. Hem tarih, hem de günümüz bu noktayı kullanarak insanları sömüren suistimalciler ile doludur. İbn-i Sînâ elbette bu noktanın farkındadır. İstenilen ve icra edilmeye çalışılan şeyin külli düzene uygun olması gerektiği[609] gibi isteyen de nefisini kemale erdirerek fa'al akla benzeyen ve ameli faziletler olan ahlâkî faziletleri yaşam biçimi haline getiren, dünya meta'ının aldatıcı güzelliklerinden ve faydasız meşguliyetlerinden yüz çeviren kimse olmalıdır.[610] Aksine şunun bunun hevesine göre her istenildiğinde gerçekleştirebileceğini söyleyen suistimalci, bilgisi eksik olan, kesin olmayan, bilgilerini bazen tecrübesinin ürünü, bazen de vahiy ürünü gibi gösteren müneccim (veya bu türden bir sömürücü) olmamalıdır.[611]

VII Dua konusunda son olarak yanlış anlaşılması muhtemel bir konuya değinmek istiyoruz. Bu konu da duanın aracılar zincirindeki yeridir. İbn-i Sînâ'nın et-Ta'lîkât'ındaki ibarede insanın semâvî (göksel) şeylere dua ettiği ve dua ile ilgili bütün süreçlerinde bu ikisi arasında geçtiği bilgisidir.[612] Buradan doğrudan Allah'a dua etmediğimiz anlaşılmamalıdır. Metnin diğer kısımları buna izin vermediği gibi İbn-i Sînâ'nın Allah tasavvuru da buna izin vermemektedir. Çünkü ona göre Vacibu'l-Vucud (Allah)'da zât-sıfat ayrımı yapmak mümkün değildir. Dolayısı ile Allah, sırf fiil (fi'lun mahzun)dir.[613] Dilin sınırları içinde söylemek gerekirse O, her an tedbirdedir, her an yukarıdan aşağıya emir indirdiği gibi aşağıdan yukarı gelenleri de karşılamaktadır. İbn-i Sînâ'ya göre O'nun tedbirleri ve varlığa çıkarışları ise bir aracı ile olur. Hatta O'nun bilgisi de buna göredir.[614] Onun burada semâvi şeyler ile kastı meleklerdir. O, Ebu Sa'îd Ebu'l-Hayr'a cevap verirken duanın hakikatini anlamak için ilk önce din dilinde mukarrebun melekler, felsefede ise fa'al akıllar olarak isimlendirilen şeyleri bilmenin gerektiğini söylemektedir.[615] Çünkü ona göre melekler, Bârî Teâlâ ile yersel cisimler arasındaki aracılardır.[616] İbn-i Sînâ zaten metnin sonunda bu semavi şeyler ile insanın dua esnasındaki bütün fiillerinin sebebinin Allah olduğunu söylemektedir.[617] Dolayısı ile İbn-i Sînâ'nın ilgili ibaresini dua ilgili sürecin her boyutuna meleklerin aracılık ettiğini kabulü olarak anlamak doğru görünmektedir. Burada Kur'an'a aykırı bir durum olduğu düşünülmemektedir.

Çünkü Kur'an, meleklerin âlemdeki işlerin çekip-çevrilmesindeki rolleri hakkında açıkça bilgi vermektedir. Örneğin evvela cem'an Allah'ın emirlerini kusursuz bir şekilde yerine getiren;[618] sonra,vahyi indiren,[619] cehennemde görevli olan,[620] canları alan,[621] savaşlarda mü'minlerin yardımına gönderilen,[622] elçi olarak seçilen[623], Meryem'e İsâ müjdesini getiren[624] ve nihayet arşın etrafında görevli olan[625] meleklerdir. Açıktır ki melekler, Allah'ın emirlerinin icracısıdırlar. Melekler işlerin asıl ortakçıları değildirler; onlar sadece kusursuzca emirleri yerine getiren varlıklardır. Dolayısı ile İbn-i Sînâ'nın Allah'ın nezdindeki her oluşun bir aracı ile olduğu görüşünün bundan farklı bir şey olmadığı düşünülmektedir.

VIII Aşağıda iki metin verilmiş ve Türkçeye çevrilmiştir. Birinci metin, sufi Ebu Sa'id Ebu'l-Hayr'ın dua ve ziyaret hakkında İbn-i Sînâ'ya sorduğu soru ve cevabından müteşekkildir. Bu metin ez-Ziyatetu ve'd-Duau adı ile Hasan 'Asi[626] ve Risâletu İbn-i Sînâ fi'd-Duai ve'z-Ziyâreti ve Te'sîriha adı ile de Muhyiddin Sabri el-Kürdî[627] tarafından neşredilmiştir. Biz, bu neşirleri ve Hamidiye[628] nüshasını kullanarak bir metin inşa ettik. Her ne kadar bazı tercihlerde bulunmuş ise de tahkik çalışması gibi farkları göstermedik. *İkinci metin*, İbn-i Sînâ'nın et-Ta'lîkât adlı eserinden alınmıştır. et-Ta'lîkât'ın iki farklı tahkîki kullanılmıştır: Birincisi, Abdurrahman Bedevî'ye;[629]ikincisi de, Hasan Mecid el-'Abîdî'ye aittir.[630] Anlamı doğrudan etkileyecek ciddi bir fark olmadığı için küçük gramatik farklılıklar gösterilmemiştir. Her iki metnin orijinallerinin verilmesi ile iki şey amaçlanmıştır: Okuyucu çeviriyi kontrol edebilsin ve İbn-i Sînâ ile doğrudan muhatap olabilsin. Umulur ki ona farklı kapılar açılır ve onun zihnine farklı anlamlar doğar.

Yrd. Doç. Dr.Necmettin PEHLİVAN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Furkân, 25/77.

Bakara, 2/255.

Rahmân, 55/29.

Âli İmrân, 3/5.

İsrâ, 17/44; Nur, 24/41; Sâd, 38/18; Mü'min, 40/7.

Bakara, 2/165; Hac, 22/3; Lokman, 31/6; Cin, 72/6; Tevbe, 9/31; Yunus, 10/18; Zümer, 39/67.

Hud, 11/53; İbrahim, 14/28, 34; Nahl, 16/71-72; İsrâ, 17/83; Lokman, 31/20.

Yunus, 10/12.

Alâ, 87/16-17; Arâf, 7/169; Bakara, 2/61.

İsrâ, 17/11.

Bakara, 2/16.

Lokman, 31/20; Casiye, 45/13.

Bakara, 2/213; Nisa, 4/165; Enam, 6/48, 90; Mü'minûn, 23/44.

Şûrâ, 42/51.

Bkz.:Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çev., Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s 182-187, 139-142.

Kâf, 50/16; Bakara, 2/286; Mü'min, 40/60.

Kâf, 50/16.

Furkân, 25/77.

İbn-i Sînâ, *(Risâle fî) Sırrı's-Salât*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyuve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî felsefetiİbn Sînâ*içinde, Beyrut 1983, s. 207-208.

İbn-i Sînâ, *(Risâle fî) Sırrı's-Salât,* s. 211.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*: Mantığa Giriş/Medhal, Çev.:Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 5.

Bkz.:Fatır, 35/37; A'râf, 7/201; Enam, 6/80, 152; Ra'd, 13/19; Tâhâ, 20/44; Sâd, 38/29; Zümer, 39/9; Mü'min, 40/13; Nazi'at, 79/35; Fecr, 89/23; Bakara, 2/221; İbrahîm, 14/25; Kasas, 28/43, 51; Âl-i İmrân, 3/7. (Kur'ân dilinin büyük ismi Ragıp el-İsfehânî de zikre aklın hıfzettiği bilgiyi kullanması anlamını vermektedir. Bkz.: Ragıp el-İsfehâni, *Müfredât*, Çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, Ankara 2007, s. 575.)

Saff, 61/2.

Müddessir, 74/18-19; Kalem, 68/36; Sâffât, 37/154-155.

Ragıp el-İsfehâni, *Müfredât*, s. 899.

A'râf,7/55.

En'âm,6/42-43, 63; Mü'minûn, 23/76; A'râf,7/55, 94, 205.

Fussilet, 41/11.

İsrâ, 17/44.

Yunus, 10/99.

Ragıp el-İsfehâni, *Müfredât*, s. 963-964.

İbn-i Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, Çev.: Ömer Türker, Hay kitap, İstanbul 2010, s. 14, 23.

İbn-i Sînâ, *Arifler,* s. 23.

İbn-i Sînâ, *(Risâle fî) Sırrı's-Salât,* s. 212.

Zâriyât, 51/56.

Bakara, 2/186; Mü'min,40/60.

Mahmûd Mâzî, *fî Felsefeti İbn Sînâ (Tahlîl ve Nakd)*, Daru'd-Da'veti, Kahire 1997, s. 15.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev: Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları, İstanbul 2011, s. 133; İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Bingazi 1972, s. 70, 66, 29, 150, 125, 117, 119, 151-152, 81; İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*: Metafizik, Çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2011, s. 44, 371; İbn-i Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye fi TevhîdihiTe'âlâ ve Sıfâtihi*, Haz. es-Seyyid Zeynu'l-'Âbidîn el-Mûsevî, *Mecmu'uResâili'ş-Şeyhi'r-Reis* içinde, Haydarâbâd 1354, s. 2-3, 5-7, 11, 15-16; İbn-i Sînâ, *(Tefsîru'l-) İhlâs*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyuve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî felsefetiİbn Sînâ*içinde, Beyrut 1983, 109-110; İbn-i Sînâ, *en-Necât* (Felsefenin Temel Konuları), Çev.: Kübra Şenel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 277.

M, 5-6, 10. p.

M, 7. p.

Bkz.: Yukarıdaki III. Paragraf.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 152.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 152.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 151-152.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 47-48.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 47-48.

I.M, 13. p.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 48.

I. M, 14. p.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 48.

I. M, 12. p; I. M, 17. p; İbn-i Sînâ, *en-Necât,* s. 274.

İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*: Metafizik, s. 371-372; İbn-i Sînâ, *en-Necât,* s. 277.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 47-48. (Aşağıdaki II. Metin, 2. Paragraf)

Kur'ân bu durumu *kulle yevmin huve fî şe'nin* (Rahmân, 55/29.) ayeti ile dile getirmektedir.

İbn-i Sînâ, *en-Necât,* s. 276.

I. M, 6. P.

İbn-i Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, Çev.: Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 44-45.

I. M, 2. P.

Tahrim, 66/6; Enam, 6/61.

Şûrâ, 42/51; Nahl, 16/2.

Müddesir, 74/31; Tahrim, 66/6.

Muhammed, 47/27; Enam, 6/61.

Tevbe, 9/26.

Hac, 22/75.

Meryem, 19/16-21.

Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7.

İbn-i Sînâ, *ez-Ziyâretuve'd-Du 'âu*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyuve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde, Beyrut 1983, ss.283-291.

İbn-i Sînâ, *ed-Du'âu ve'z-Ziyâretu ve Te'sîriha,* (*Mecmu'atu Resâili İbn Sînâ* içinde) Neşrd.: Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Paris 2009, s. 35-39.

Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu, 389, vr.: 67-68'de *Sûretu Ketebehu'ş-Şeyh Ebu Sa'îdile'ş-Şeyhi'r-Reîs Ebi 'Ali b. Sînâ* adı ile kayıtlıdır.

İbn-i Sînâ, *et- Ta'lîkât*, Tahkîk: Abdurrahman Bedevî, Bingazi 1972, s. 47-48, 151-152.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu't-Ta'lîkât*, Tahkîk: Hasan Mecid el-'Abîdî, et-Tekvîn, Şam 2008, s. 408-409, 450, 453.

[المتن الأول]

بسم الله الرحمن الرحيم

[كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والابدان]

[1] سلام الله تعالى وبركاته وتحياته على سيدنا ومولانا الشيخ الرئيس افضل المتأخرين مدّ الله في عمرك، وزاد في الخيرات لديك، وأفاض من حكمته عليك، ورزقنا مجاورتك، وعصمنا واياك من الخطأ والخطل أنه واهب العقل، ومفيض العدل، وله الحمد وسلامه على رسوله محمد المصطفى وآله الطيبين

الطاهرين.

[2] أمّا بعد، فأسأل مولاي ورئيس- جدد الله له انواع السعادة وحقق له نهاية المنى والارادة- عن سبب اجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في

النفوس والابدان ليكون ذلك تذكرة ورأى الشيخ أعلى وأصوب.

[فأجابه الشيخ رحمه الله تعالى]

بسم الله الرحمن الرحيم

[3] بعد الحمد لله حمدا يباهي به حمد الحامدين، وأفضل التحيات منه على

أكمل البريّة سيد المرسلين.

[4] سألت- بلغك الله السعادة القصوى ورشحك للعروج الى الذورة العليا- أن اوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والابدان، فأوضحها بقدر الطاقة والخوض في العلوم لينكشف لك هذا السر محتريا فيه

الايجاز والتخفيف مستعينا بالله تعالى انه خير معين.

[5] اعلم ان لهذه المسألة مقدمات ينبغي لك أن تعرفها أوّلا حتى تستنتج منها هذه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأوّل وهي العلّة الأولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود واعني به أن يكون وجوده من ذاته لا من غيره، ووجود غيره منه. فيكون كل ما سواه ممكن الوجود وهو الذي صدر منه جميع الموجودات وهو منبع لفيضان النور على ما سواه مؤثرا على حسب ارادته

ومشيئته.

[6] ثم معرفة الجواهر الباقية المفارقة للمواد وهي الملائكة المقربون المسماة عند الحكماء بالعقول الفعّالة.ثم معرفة النفوس السماوية المتصلة بالمواد، ثم الاركان الاربعة وامتزاجاتها وما يحدث منها من الاثار العلويّة، ثم المعادن، ثم النباتات، ثم الانسان وهو اشرف الموجودات في هذا العالم بسبب حدوث النفس الناطقة فيه. فانه ربما بلغت نهاية في الكمال إلى أن تصير مضاهية

للجواهر الباقية الثابتة. وفيه كلام طويل جدا. وهذه الرسالة لا تحتمل شرحه.

[7] فنعود إلى الكلام الأوّل. ونقول: إن المبدأ الأوّل مؤثر في جميع الموجودات على الإطلاق واحاطة علمه بها سبب لوجودها حتى لا يعزب عنه

مثقال ذرة في الارض ولا في السماء.[631]

[8] أمّا التقسيم الذي نبين فيه هذه المسألة، هو الواجب يؤثر في العقول والعقول تؤثر في النفوس والنفوس تؤثر في الاجرام السماوية حتى تحركها دائما بالحركة الدورية الاختيارية تشبها بتلك العقول واشتياقا إليها على سبيل العشق

والاستكمال.

[9] ثم الاجرام السماوية تؤثر في هذا العالم التي تحت فلك القمر. والعقل المختص بفلك القمر يفيض النور على النفوس الإنسانية ليهتدى به في طلب المعقولات. مثل افاضة الشمس على الموجودات الجسمانية لتدركها العين.

[10] ولو لم يكن التناسب الذي وجد بين النفوس السماوية والارضية في الجوهرية والدراكية وتماثل العالم الكبير بالعالم الصغير، لما عرف الباري جل جلاله. والشارع الحق ناطق به صلى الله عليه وسلم حيث يقول: من عرف نفسه،

فقد عرف ربّه.[632]

[11] فقد اتضح لك نظم سلسلة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وتأثيره بعضها في بعض وعود الاثر إلى مؤثر لا يتأثر وهو الواحد الحق سبحانه<و> تعالى

الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.[633]

[12] ثم نقول: اعلم أن النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والكمال في الشرف. فانه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم نبويّة كانت أو غيرها. وبلغت الكمال في العلم والعمل بالفطرة أو الاكتساب حتى تصير مضهية للعقل الفعّال وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية، لأنّه علّة وهي معلولة. والعلة

اشرف المعلول.

[13] ثم إذا فارقت نفس من هذه النفوس بدنها، بقيت في عالمها سعيدة ابد الآبدين مع اشباهها من العقول. والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير النفوس

السماوية فيه.

[14] ثم الغرض من الزيارة والدعاء أن النفس الزائرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة عنه تستمد من تلك النفس المزورة خيرا وسعادة أو دفع شر وأذى. وتنخرط بكليتها في سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة. فلا بد وأن النفوس المزورة بسبب مشابهاتها للعقول وتجوهرها بجوهرها تؤثر تأثيرا عظيما، وتمد امدادا تاما بحسب استمداد المستمد. وللاستمداد اسباب شتّى

تختلف بحسب اختلاف الاحوال وهي جسمانية أو نفسانية.

[15] أمّا الجسمانية، فمثل مزاج البدن، فإنه إذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والفطرة، فإنه يحدث فيه الروح النفساني الذي يؤثر في تجاويف الدماغ وهو آلة النفس الناطقة. فحينئذ يكون الفعل والاستمداد على احس ما يمكن أن يكون، ولا سيما إذا انضاف إليه قوة النفس وشرفها.

[16] وأيضا مثال المواضع التي تجتمع فيها ابدان الزوار والمزورين، فإن فيها تكون الأذهان أكثر صفاء والخواطر اشد حميعا، والنفوس احسن استعدادا كزيارة بيت الله الحرام، واجتماع الخواطر والعقائد فانه موضع الهي يزدلف به إلى الحضرة الربوبية، ويتقرب به إلى الجنّة المقدسة اللاهوتية. وفيه حكم عجيبة في خلاص بعض النفوس من العذاب الأدنى بل من العذاب الاكبر.

[17] وأمّا النفسانية، فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيّباتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق، والتصرف بالفكر إلى قدس الجبروت، والاستدامة بشروق نور الله تعالى في السر لانكشاف الغمم المظلمة للنفس الناطقة.

[18] فهدانا الله وإياك إلى تخليص النفس من شوائب هذا العالم المعروض للزوال انه لما يريد خبير وهو على كل شيء قدير. الحمد لله رب العالمين.

هذه العبارة اشارة إلى آية القرآن: انظر: ١٠. سباء، ٣، ٤٣. يونس، ١٦.

انظر:علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري،الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة-ا،الناشر: دار الأمانة / مؤسسة الرسالة - بيروت، ص، ١٥٣-٢٥٣، حديث: ٦٠٥، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس-اا، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي،الناشر: المكتبة العصرية: ٢٠٠٠، ص. ٢١٣، حديث: ٢٣٥٢.

هذه العبارة اشارة إلى آية القرآن: انظر: ٧١. الإسراء، ٣٤.

[المتن الثاني]

[سبب اجابة الدعاءوتأثيرها]

[1] سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معا بالحكمة الالهية وهو أن يتوافي سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا عن الباري تعالى. فإن قيل: فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء؟ قلنا: لا، لأن علتهما واحدة وهو الباري تعالى، وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء. وما لم يشرب الدواء، لم يصح. فكذلك الحال في الدعاء وموافاة ذلك الشيء. فلحكمة ما توافيا معا على حسب ما قدر وقضى. والدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب. فإن انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك. ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله، هما معلولا علّة واحدة. وربما يكون احدهما بواسطة الاخر.

[2] وقد يتوهم أن السماويات تنفعل من الارضية، وذلك أنّا ندعوها فيستجيب لنا. ونحن معلولها وهي علتنا. والمعلول لا يفعل في العلة البتة. وانما سبب الدعاء من هناك ايضا، لأنها تبعثنا على الدعاء، وهما معلولا علة واحدة.

[3] وإذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل- وإن كان يرى أن الغاية التي يدعو لاجلها نافعة-. فالسبب فيه أن الغاية النافعة إنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل. فربما لا تكون الغاية بحسب مراده نافعة، فلذلك لا تصح استجابة دعائه.

[4] والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر. فتطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها، فيكون ذلك اجابة الدعاء. فإن العناصر موضوعة لفعل النفس عنها، واعتبار ذلك في ابداننا صحيح. فإنا ربما تخيلنا شيئا، فتتغير أبداننا بحسب ما تقتضيه أحوال نفوسنا وتخيلاتها. وقد يمكن أن تؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدننا، وقد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكي عن لاوهام التي تكون لأهل الهند، إن صحّت الحكاية، وقد تكون المبادئ الأول والأول تعالى تستجيب لتلك النفس إذا دعت فيما تدعو فيها اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل.

[5] كل دعاء فإنه لا يمتنع أن يستجاب. ووجه لا امتناعيته أنه يكون معلولا للأول وإن كان بوساطة الداعي. وكل ما يكون معلولا لـه فإنه كائن إذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه. ومعنى ممانعة المعلوم الآخر الذي يمانعه هو مثلا أن يكون داع يدعو على إنسان بالبوار، وبواره يتم فساد مزاجه، و يكون معلوما لـه أيضا من جانب آخر أن ذلك المزاج يجب أن يكون صحيحا، فلا يصح أن يكون الدعاء مستجابا. وقولـه 'من جانب آخر' أي من أسباب ذلك المزاج. وإن علم من اسبابه أنـه لا يجب أن يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا، فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر. ولذلك يجب أن لا يدعو أحد على أحد فإنه لا محالة قد علم في سابق علمه أن هذا الداعي يدعو، فإذا دعا دل على أنه كان معلوما لـه، وكل ما

كان معلوما لـه فلا يمتنع وجوده.

[6] الأول هو السبب في لزوم المعلومات لـه ووجوبها عنه، لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبَّب، فإنـه مسبِّب لأسباب، وهو سبب معلوماتـه، فيكون بعض الشيء متقدما علميته لـه على بعض، فيكون بوجـه ما علة لأن عرف الأول معلولها وبالحقيقة فإنـه علة كل معلوم وسبب، لأنـه علم كل شيء. ومثال ذلك أنـه علة لأن عرف العقل الأول، ثم إن العقل الأول هو علة لأن عرف لازم العقل الأول فهو وإن كان سببا لأن عرف العقل الأول ولوازمه فبوجـه ما صار العقل الأول علة لأن عرف الأول لوازم ذلك العقل الأول. والأمر في الدعاء كذلك فإنـه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب للداعي، ثم إن الداعي هو سبب لأن عرف دعاءه، فإنـه بوساطته يكون الدعاء معلوما لـه. فيكون الداعي بوجه ما سببا لأن عرف الأول دعاءه، وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الأول بل هو بالحقيقة

المؤثر لا الداعي.

[I]

[Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakîkati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri]

[eş-Şeyh Ebu Sa‘îd’in eş-Şeyhu’r-Reîs Ebû ‘Âli b. Sînâ’ya Yazdığı Mektup[634]]

1 Allahu Teâlâ’nın selamı, bereketi ve yüce övgüsü; sonraki bilginlerin en faziletlisi olan üstadımız ve efendimiz eş-Şeyhu’r-Reîs üzerine olsun. Allah senin ömrünü uzatsın; elinle hayırlarını çoğaltsın; hikmetini üzerine sağanak sağanak yağdırsın; bize senin komşuluğunu nasip etsin; bizi ve seni hatadan ve saçma sapan boş söz/işlerden korusun. Çünkü O, aklı ihsan olarak/karşılıksız bir şekilde insana verendir; adaletin yegâne kaynağıdır; hamdin sahibi sadece O’dur; selam da seçtiği rasûlüne ve tertemiz ve güzellik âbidesi ailesine olsun.

2 Sonra; -Allah her türlü mutluluğu ona tekrar tekrar nasip etsin; niyetini ve iradesini sonuna kadar gerçekleştirsin.- efendimiz ve bilginlerin en büyüğüne, duaya icabetin sebebi ve ziyaretin keyfiyeti, hakîkati ve nefisler ve bedenler üzerindeki tesiri konusunda, gönlümüze bir ilaç/hatırlatıcı bir bilgi olması için bir soru soruyorum. Çünkü Şeyh’in görüşü, çok yüce ve isabetlidir. Âlemlerin Rabbi Allah’a hamd olsun; O’nun salâtı da (efendimiz) Muhammed’e ve bütün ehli beytine ve arkadaşlarına olsun.

[-Allah Ona Rametiyle Muamelede Bulunsun-.eş-Şeyhu’r-Reîs’in Ona Cevabı]

Bismillâhirrahmânirrahîm

3 Sonra; hamdedenlerin dahi kıskandığı bir hamd ile hamd Allah’a; O’nun övgüsünün en yücesi de gönderilenlerin efendisi, yeryüzünün en mükemmeline (Muhammed’e) olsun.

4 -Allah seni mutlulukların en yücesine ulaştırsın; sana çıkacağın en yüksek

zirveyi nasip etsin.- ziyaretin keyfiyeti, duanın hakîkati ve nefisler ve bedenler üzerindeki tesiri hakkında sorduğun soruyu sana açıklamaya çalışacağım. Özlü ve kolay anlaşılır bir şekilde olmasına riayet ederek bu konudaki sır, senin için ortaya çıkana kadar ilimlerdeki gücüm ve derinliğine inebildiğim nispette (gerekli) açıklamaları yapmaya çalışacağım.Yardım edenlerin hayırlısı Allahu Teâlâ'dan yardım dileyerek başlıyorum.

5 Bil ki, bu konuda aradığın şeyleri elde edebilmen için öncelikle bu meseleye ait temel öncülleri bilmen gerekir. Bu meselede Mebde-i Evvel'den alınan mevcûdatın bilgisidir. Mebde-i Evvel, filozoflar nezdinde Vâcibu'l-Vucud olarak isimlendirilen İlk İllet'tir. (Burada) O'nun Vâcibu'l-Vucud olması ile kastettiğim varlığının kendi zatından olması, kendisi dışında bir şeyden olmaması, O'nun dışındaki her şeyin varlığının O'ndan olmasıdır. Buna göre O'nun dışındaki her şey, mümkinü'l-vucuddur; O, bütün mevcûdatın kendisinden sâdır olduğu; kendisi dışındaki her şeye nurun fezeyanının kaynağı olandır; O, iradesi ve dilemesiyle her şeye müessirdir.

6 Sonra (bilmen gerekenlerden bazılarını şöylece sıralayabiliriz.) (i) Maddeden ayrı bâki cevherlerin bilgisi. Bunlar mukarrebûn melekleridir ve bunlar filozoflar nezdinde fa'al akıllar olarak isimlendirilir. (ii) Maddeyle ilişkili semavi nefislerin bilgisi. (iii) Erkân-ı erbaa, onların birbiri ile imtizacı ve onlardan ortaya çıkan ulvi eserler. (iv) Madenler hakkında bilgi. (v) Bitkiler hakkındaki bilgi. (vi) Ve nihayet kendisinde düşünen ve düşündüklerini ifade eden nefsin (nefs-i nâtıka) ortaya çıkması sebebiyle bu âlemdeki mevcûdatın en şereflisi olan insan hakkındaki bilgi. Bu nefs-i nâtıka, sabit cevherlere benzeyerek kemalin zirvesine ulaşır. Bu konudaki söz cidden çok uzundur ve bu risale, bu konuyu ayrıntılı olarak açıklamaya yeterli değildir.

7 Şimdi biz tekrar ilk sözlerimize dönelim ve şöyle diyelim: Mebde-i Evvel, hiçbir yönden kayıt altında olmaksızın bütün mevcûdata tesir eder. O'nun bilgisinin mevcûdatı ihatası, (bilgisinin) mevcûdatın varlığının sebebi olması dolayısıyladır. Öyleki, yerde ve gökte zerre miskali bir şey O'na gizli kalmaz.[635]

8 Bu meseleye ilişkin yaptığımız taksime gelince Vâcib(u'l- Vucud), akıllara; akıllar nefislere; nefisler de semavi cirmlere tesir eder; öyleki semavi cirmler, ihtiyari devri bir hareketle akıllara benzeyen bir şekilde dâima hareket ederler; aşk ve kemal yolundaki bu hareket, büyük bir arzu ile olur.

9 Semâvi cirmler de Ay Feleği altındaki bu âleme tesir ederler. Ay Feleği'ne özgü akıl, insanın akledilenleri bilme talebi esnasında doğru yolu bulabilmesi için insani nefislere nurunu yağdırır. Bu (tıpkı) Güneş'in nurunun, gözün onları idrak etmesi için cismani mevcudatı aydınlatması gibidir.

10 Şayet cevheriyetlik ve akıllılıkta semavi ve dünyevî nefisler arasında bir ilişki/uyum ve büyük âlemin küçük âleme benzerliği olmazsa Bârî Celle Celâluhu bilinmezdi. Allah'ın salat ve selamı üzerine olsun (Efendimiz Muhammed) Gerçek Şâr'i'yi şu sözüyle dile getiriyor: "Kim nefsini bilirse, Rabbini bilir."[636]

11 Böylece senin için Mebde-i Evvel'den alınan mevcûdâtın silsilesinin düzeni, bazısının bazısına tesiri ve eserin, herhangi bir tesirde kalmayan müessire dönüşü ortaya çıktı. (Hiçbir tesirde kalmayan ise), Gerçek Bir'dir ve (O)"Allah Teâlâ zalimlerin söylediği şeylerden yücedir."[637]

12 Sonra şöyle deriz: Bil ki, beşeri nefisler, bilgi ve kemalde şeref bakımından aynı değildirler. Bazen bu âlemde (beşeri) nefislerden biri, ister nebevî bir şekilde olsun, ister başka bir şekilde olsun, (bilgi ve kemal) bakımından öne çıkabilir. Ve ister fıtraten/yaratılışı gereği, ister sonradan elde etme çabasının bir sonucu olarak olsun bilgi ve amel bakımından kemale ulaşabilir; önünde şeref, bilgi ve aklî rütbe bakımından herhangi bir engel olmaması durumunda fa'al akıla benzer; çünkü fa'al akıl illettir, o (beşeri nefis de) maluldür. (Şüphesiz) illet de malulden daha şereflidir.

13 (Beşeri) nefislerden biri bedeninden ayrıldığı zaman kendi âleminde, kendisi gibi akıllarla sonsuza dek mutlu bir şekilde kalır. Semâvi nefislerin bu âleme tesir etmesi gibi nefislerde bu âleme tesir eder.

14 Ziyaret ve duadan amaç şudur: Bedene bitişik olup ondan ayrılmayan ziyaretçi nefis, ziyaret edilen nefisten hayır ve mutluluk alır; (onunla) şerri ve sıkıntıyı def eder; ziyaret edilen nefse doğru hızlı bir şekilde yürür ve nefis, yardım ve hazırlanma yoluyla aranılan suret ile yakın bir ilişki kurar. Dolayısı ile akıllara benzemesi ve cevherinin de onunla cevherleşmesi sebebiyle ziyaret edilen nefsin büyük bir tesir ile etkide bulunması gerekir ve yardım alan yardımı aldığı nispette tam bir yardım ile yardım da bulunabilir. Yardım almanın da farklı sebepleri vardır; bu sebepler duruma göre değişebilir. Bu farklı durumlar, onların ya cismani, ya da nefsani olmalarıdır.

15 Cismani olana gelince, (bu,) bedenin mizacı/kendine özgü durumu gibidir; çünkü (beden) tabiatı ve fıtratı icabı ılımlı bir hal üzere olursa, bu durumda onda nefs-i nâtıkanın aleti olan zekâda müessir bir nefsanî ruh ortaya çıkar. O zaman da, özellikle ona nefsin kuvveti ve şerefi eklenirse fiil ve yardım, olması mümkün olan en güzel şekilde olur.

16 Aynı şekilde kendisinde, ziyaret eden ve edilenlerin bedenlerinin toplandığı/bir araya geldiği yerler de aynı şekildedir. Çünkü bu türden yerlerde zihinler, (kavrayışa) daha açık; düşünceler bütünüyle daha güçlü; nefisler, (gizli-aşikâr vuku bulabilecek her şeyi) zaptetme bakımından en güzel (/güçlü) seviyede olur. Allah'ın evi Kâbe'yi ziyaret etmek böyledir. (Yine) akılların/gönüllerin ve inancın bir araya geldiği, kendisiyle rabbani huzurda bir araya gelinebilen ve ilâhî mukaddes cennete yaklaşılabilen ilâhi yerler de böyledir.Yukarıda anlatılan hallerde bazı nefislerin, küçük azaptan hatta büyük azaptan bile kurtulmaları konusunda şaşırtıcı hikmetler vardır.

17 Nefsani olana gelince, bu da dünya metaı ve güzelliklerinden yüz çevirme; (faydasız/gereksiz/boş) meşguliyetlerden ve engellerden kaçınma bunun örneklerindendir. Düşünce ile tasarruf, gücü her şeye yetenin kutsiyetine doğrudur. Sırda; Allah'ın nurunun ışığından yardım almak, nefs-i nâtıkanın kederlerini yok etmek içindir.

18 Allah bizi ve seni, yok olmaya maruz bu âlemin ayıp/kusur/zan/şüphelerinden kurtulan nefislerin yoluna kılavuzlasın. Çünkü O, istediği her şey de bilgi sahibidir; O'nun her şeye gücü yeter. Hamd, âlemlerin rabbinedir.

[II. METİN]

[Duaya İcabetin Sebebi ve Duanın Tesiri]

1 Duaya icabetin sebebi, bütün sebeplerin ilâhî hikmete uygun olmasıdır; bu da şu anlama gelmektedir: Mesela (hem) bir adamın duasının sebebinin, hakkında dua ettiği şeye, (hem de) bu şeyin varlığının sebebine uygun olması, Bârî Teâlâ'dandır. "Duaya uygun olmakla beraber dua olmaksızın bu şeyin varlığ(a çıkmas)ı geçerli midir?" denilse biz buna "hayır" cevabını veririz, çünkü her ikisinin illeti de birdir ve o da Bârî Teâlâ'dır. O (Bârî Teâlâ nasıl) bir hastanın sıhhat sebebini ilacı içmek yapmış ise, bu şeyin varlığının sebebini de dua yapmıştır. Yani ilaç içilmez ise hasta sıhhat bulamayacaktır. Durum duada ve bu şeyin uygunluğunda da aynı şekildedir. Zira bir hikmetin her iki duruma uygunluğu, (Allah'ın) kaderine ve kazasına göredir.Dua vaciptir; duaya icabeti beklemek de vaciptir. Bizim duaya yönelmemizin sebebi de bundandır. Duamız icabetin sebebi olur; duanın uygunluğu da, uğruna dua edilen şeyin ortaya çıkmasıdır; her ikisi de tek bir illetin malûlüdür. Bazen onlardan biri, diğeri vasıtası ile meydana gelir.

2 Şöyle kabul edilmektedir: Semâvî şeyler, yersel şeylerden etkilenir. Bu yüzden biz, onlara dua ederiz ve (onlar da)bizim duamıza icabet eder. Biz o semâvî şeylerin malulleriyiz, onlar bizim illetimizdir. Malul ise elbette illeti etkileyemez. İşte duamızın sebebi de o(semâvî varlıkla)r/a/dandır, çünkü onlar bizi duaya yönlendirmektedir. (Bu durumların) her ikisi de tek bir illetin malûlüdür.

3 Uğruna dua ettiği gayeyi faydalı görse bile (dua eden) adamın duasına cevap verilmemesindeki sebep, faydalı gayenin bu adamın muradı açısından değil de küllî nizam açısından olmasıdır. Dolayısı ile onun muradı bakımından olan gaye, faydalı olmayabilir. Hal böyle olunca onun duasına cevap verilmeyebilir.

4 Dua esnasında nefs-i zekiyyeye Evvel'den kendisi ile anasır üzerinde tesirde bulunabileceği bir kuvvet verilir. Anasır, gönüllü olarak onun iradesine boyun eğer. İşte bu duaya icabet olur. Çünkü anasır, nefsin fiili için konulmuştur. Bedenlerimiz hakkında da böyle bir şeyi var saymak geçerlidir. Zira biz bazen bir şey hayal ettiğimizde nefislerimizin hallerinin ve hayal ettiğimiz şeyin gerektirdiği şeyler bakımından bedenlerimizde bir değişme meydana gelir. Nefis kendi bedenine tesir ettiği gibi bazen kendi bedeni dışındaki bedenlere de tesir eder; bazen nefis, kendisi dışındaki nefislere de tesir eder. Eğer anlatılanlar doğru ise Hintlilere ait olan evhamın anlatımı da böyledir. Bazen nefis, bir şey hakkında dua ettiğinde ve hakkında dua edilen gaye de küllî nizam bakımından faydalı olduğunda İlk İlkeler ve Evvel Teâlâ bu nefsin duasına cevap verir.

5 Hiçbir duaya icabet edilmesi imkânsız değildir. Burada imkânsız olmamasının anlamı, her ne kadar dua eden vasıtası ile gerçekleşiyor ise de Evvel'in malûlü olmasından dolayıdır. O şeyi imkânsız kılacak başka bir malûm yoksa O'nun malûlü olan her şey olucudur. Onu imkânsız kılacak başka bir malûmun men etmesinin anlamı şudur: Örneğin dua edenin, bir insanın helakı için beddua etmesi ve beddua edilen insanın helakının da mizacının bozukluğunu ortaya çıkarmasıdır. Hâlbuki diğer taraftan (beddua edilen insanın) mizacının sağlam olması gerektiği O'nun malûmudur.Böyle bir durumda (beddua eden insanın)

dua(sı)nın icabet edilen olması geçerli değildir. Burada diğer taraftan sözü, bu mizacın sebeplerinden demektir. Onun (mizacının) sebeplerinden (beddua edilen insanın) sağlam olması gerekmediğini (Evvel)bilirse (beddua eden insanın) dua(sı) kabul görür ki, bu, orada başka bir malûmun imkânsız kılma durumu olmadığı anlamına gelir. Dolayısı ile bir kimsenin başka bir kimseye beddua etmemesi gerekir, çünkü hiç şüphesiz O (Allah) ilmiyle dua edenin (kendisini,) duasını(n sebebini, yöneldiği kimseyi ve matlubunu en iyi) bilmektedir. O (insan) dua ettiğinde bu sadece, O'nun malûmu olduğuna delâlet eder. O'nun malûmu olan her şeyin varlığı da imkânsız değildir.

6 Evvel, kendisine ait malûmatın luzûmunun ve Kendisinden (sadır) olan malûmatın vucubunun sebebidir, ancak bu bir düzene göredir; bu düzen de: sebep ve sebepli düzenidir. O da bütün sebeplerin sebebidir; O, malûmatının (varlığa geliş, devam ve yok oluş) sebebidir. O'nun bilgisindeki bazı şeyler bazı şeylere öncelenir; bu durum da (O,) bir yönden illet olur, çünkü Evvel'in bilinmesi, (o) illetin malûlüdür; (fakat) hakikatte ise (O,) her malûmun ve sebebin illetidir; çünkü O, her şeyi bilmektedir. Bu şöyle açıklanabilir: O, ilk aklı bilmenin illetidir; sonra da ilk akıl, kendi lazımını (yani Evveli) bilmenin illeti olur; o da eğer ilk aklı ve lazımlarını bilmenin sebebi olursa bir yönden ilk akıl illet olur, çünkü Evvel'in bilinmesi, ilk aklın lazımlarındandır. Aynı durum duada da geçerlidir. Çünkü O, hakikatte (hem) dua edenin duasının sebebi, (hem de) dua edenin sebebidir. Sonra dua eden, kendi duasının bilinmesinin sebebi olur, çünkü dua eden vasıtası ile dua, O'nun malûmu olur; dolayısı ile dua eden bir yönden, kendi duasını Evvel'in bilmesinin sebebi olur; (fakat) hakikatte dua eden Evvel'e tesirde bulunamaz; aksine hakikatte O (Evvel), dua eden olmaksızın müessirdir.

Kaynakça

İbn-i Sînâ, *(Risâle fî) Sırrı's-Salât*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyu ve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî felsefeti İbn-i Sînâ* içinde, Beyrut 1983.

İbn-i Sînâ, *(Tefsîru'l-) İhlâs*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyu ve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî felsefeti İbn-i Sînâ* içinde, Beyrut 1983.

İbn-i Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, Çev.: Ömer Türker, Hayykitap: İstanbul 2010.

İbn-i Sînâ, *ed-Du'âu ve'z-Ziyâretu ve Te'sîriha,* (*Mecmu'atu Resâili İbn-i Sînâ* içinde) Neşrd.: Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Paris 2009, s. 35-39.

İbn-i Sînâ, *en-Necât* (Felsefenin Temel Konuları), Çev: Kübra Şenel, Kabalcı Yayınevi: İstanbul 2012.

İbn-i Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye fi Tevhîdihi Te'âlâ ve Sıfâtihi*, Haz: es-Seyyid Zeynu'l-'Âbidîn el-Mûsevî, *Mecmu'u Resâili'ş-Şeyhi'r-Reis* içinde, Haydarâbâd 1354.

İbn-i Sînâ, *et-Ta'lîkât*, Tahkîk: Abdurrahman Bedevî, Bingazi 1972.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Bingazi 1972.

İbn-i Sînâ, *ez-Ziyâretu ve'd-Du'âu*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyu ve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî felsefeti İbn-i Sînâ* içinde, Beyrut 1983.

İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*: Metafizik, Çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Vakıflar

Genel Müdürlüğü Yayınları: İstanbul 2011.
İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev: Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları: İstanbul 2011.
İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*: Mantığa Giriş/Medhal, Çev.: Ömer Türker, Litera Yayıncılık: İstanbul 2006.
İbn-i Sînâ, *Kitâbu't-Ta'lîkât*, Tahkîk: Hasan Mecid el-'Abîdî, et-Tekvîn: Şam 2008.
İbn-i Sînâ, *Sûretu Ketebehu'ş-Şeyh Ebu Sa'îd ile'ş-Şeyhi'r-Reîs Ebi 'Ali b. Sînâ*, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu: 389, vr.: 67-68.
İbn-i Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, Çev: Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları: Ankara 2013.
İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allâh ve İnsân*, Çev.: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları: Ankara 1975.
Mâzî, Mahmûd, *Fî Felsefeti İbn-i Sînâ (Tahlîl ve Nakd)*, Daru'd-Da'veti: Kahire 1997.
Ragıp el-İsfehâni, *Müfredât*, Çev.: Yusuf Türker, Pınar Yayınları: Ankara 2007.
Yazıcı, Tahsin, "Ebu Sa 'îd Ebu'l-Hayr", *DİA, X*, 220-222.

İbn-i Sînâ'ya du'â ve ziyâret hakkında soru soran Ebu Sa'îd Ebu'l-Hayr'ın tam ismi, Ebu Sa'îd Fazlullah b.Ebi'l-Hayr Ahmed b. Muhammed el-Meyhenî'dir. 7 Aralık 967 (1 Muharrem 357)'de Horasan bölgesindeki Meyhene (Mehne)'de doğmuş, aynı şehirde 12 Ocak 1049(4 Şaban 440)'a vefât etmiştir. Çocukluğunda babası ile gittiği sema meclislerinde tanıdığı tasavvuf, sonraki bütün hayatını şekillendirmiştir. Çok ağır bir çile çıkarma yöntemi benimsemiştir. Tekke adabı belirleyen ilk mutasavvıf olduğu söylenilmektedir. İbn-i Sînâ için "benim gördüklerimi biliyor." diyen; aynı zamanda İbn-i Sînâ'nın da "benim bildiklerimi görüyor." dediği sûfi olduğu da rivayet edilmektedir. İbn-i Sînâ ile sadece bu konuda değil birçok konuda yazışmıştır.(Bkz.:Tahsin Yazıcı, "Ebu Sa'îd Ebu'l-Hayr", *DİA, X*, 220-221)

İbn-i Sînâ'nın bu ibaresi Sebe', 34/3 ve Yûnus, 10/61. ayetlere işarettir.

Rivayetin sıhhati ve sübutu hakkındaki değerlendirmeler için bkz.:Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen NûreddînAlî b. Sultân Muhammed el-Herevî, *el-Esrâru'l-Merfûafi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a I*, Tahkik: Muhammed es-Sabbag, Dâru'l-Emanet/Muessesetu'r-Risâle, Beyrut Thz., s. 351-352, no: 506; el-'Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâh, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs II*, Tahkik: Abdulhamîd b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî, el-Mektebetu'l- 'Asrıyye, 2000, s. 312, no: 2532.

İbn-i Sînâ'nın bu ibaresi İsrâ, 17/43. ayete işarettir.

İBN-İ SÎNÂ'YA GÖRE DUAYA İCABET VE DUANIN TESİRİ [638]

Giriş

I Bir ayet-i kerimeye göre dua, insanın Yaratıcısı nezdindeki değerinin karşılığıdır; çünkü Allah, duası olmayana değer vermemektedir.[639] Bu ayet doğrultusunda "duayı, insanın varlığının değeri kılan nedir?" sorusu sorulabilir. İslam ilahiyatında Allah ile yaratılmışlar (âlem) arasındaki ilişki bil fiil yani kesintisizdir. Allah mükemmel düzeneğin zembereğini kurup başıboş bırakmış değildir. Allah'ın kayyûm olmadığı yani her şeyi bizzat yönetmediği bir anı tasavvura hiçbir şeyin idraki kâfi değildir.[640] Çünkü O, hiçbir an ne yaratmadan[641] ne de tedbirden müstağnidir.[642] Yaratılmışlar noktai nazarından bakıldığında ise âlemdeki her şey, Allah'ı tesbih etmektedir; çünkü hiçbir şey şuursuz değildir; insan dışındaki şeyler dua/zikir/tesbihlerini asla kesintiye uğratmazlar.[643] Oysa insan, şirki tevhide tercih eder;[644] Allah'ın ihsanına karşı nankör davranıp çağrıya icabet etmez;[645] dua/zikir/tesbihi sadece sıkıntıya düştüğünde yapar, refah ve mutluluk içinde iken Allah'ı unutur;[646] değersiz olanı daha değerli olana tercih eder;[647] iyiliğin olmasına dua ettiği gibi şerrin olmasına da dua eder;[648] hidayete karşılık dalâleti satın alır.[649] Göklerde ve yerde olan şeyler üzerinde kendisine verilmiş tasarrufa (sahhara lekum)[650] rağmen insanın bu türden tercihleri, Allah'ın onu vahiy (ve nübüvvet/kitap) ile muhatap almasının da sebebidir.[651] Vahiy, Allah'ın insan ile konuşmasıdır.[652]Allah bu konuşmaya, insanın olumlu ya da olumsuz bir karşılık vermesini istemektedir. Çünkü vahiy, davettir. İşte insanın Allah'a karşılık vermesine dua (/tesbih/zikr) denir.[653] Vahiy; Allah'ın insana şah damarından bile daha yakın olduğunu, insan Allah'a yöneldiğinde O'nun da icabet edeceğini bildirmektedir; dolayısı ile insanın herhangi bir aracı tutmaksızın Allah'tan istemesi belirtilmektedir.[654] Allah'ın duayı insanın varlık değerinin karşısına koymasını, insana şah damarından daha yakın olması[655] ve ona cevap vermeyi kendisine yazması ve fakat insan tarafından bu yakınlıkların görmezden gelinmesi olarak okumak mümkündür. Ayrıca bir ayete göre dua, hayırlı sona davet olan vahye cevaptır. Eğer insan, davete uygun bir şekilde icabet etmez ise, azap onun yakasına yapışacaktır.[656] Bu çalışma, Allah'ın insanın varlık değerine eş tuttuğu ve cevap vereceğini bildirdiği duayı İbn-i Sînâ'ya ait aşağıda sunulan metinler çerçevesince ele alacaktır.

II İbn-i Sînâ'nın dua ile ilgili görüşlerine geçmeden önce onun insan-bilgi-kulluk üçlüsünün bağlantı noktalarına ait görüşleri hakkında kısa bir açıklama yapmak istiyoruz. İbn-i Sînâ'ya göre Allah yaratmaya en mükemmel şekilde başladı. Cevherlerin en şereflisi olan aklı yarattı ve en mükemmel şekilde de sona erdirdi. Mevcûdâtın en şereflisi olan akleden insanı yarattı. Ona göre yaratmanın faydası insandan başka bir şey değildir. Allah, insanı, diğer mevcudattan sonra yaratmıştır; bu anlamda her bir mevcut ile olan ortak yönlerinden dolayı insan, büyük bir âlemdir. Nasıl diğer varlıkların kendi âlemlerinde bir dereceleri varsa,

insanında fiilleri ve şerefi bakımından bir derecesi vardır. Çünkü o, şerefli konumuna uygun hareket ettiğinde melekî; şerefli konumuna uygun hareket etmediğinde şeytani fiiller işler.[657] İbn-i Sînâ'ya göre insanı şerefli konumuna uygun hareket etmeye iten en önemli fiili, bilmek ve idrak etmektir.İbn-i Sînâ bilmenin ve idrak etmenin birçok faydası olduğunu söyledikten sonra bilginin ve idrakin insanı, marifetullah yoluna kılavuzlayan üç faydasını zikreder: tezekkür, tazarru ve taaabbud.[658] Bu üç kavramın anlamları düşünüldüğünde İbn-i Sînâ'nın bilmeyi ve idrak etmeyi sırf entelektüel bir zevk, zihni bir spekülasyon olarak anlamadığını, aksine insanın gücü nispetinde eşyanın hakikatine vakıf olma[659] olarak anlayıp insanı Kur'an'ın istediği şuurlu kulluğun kapısına getirişi olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. İbn-i Sînâ'nın bilmenin ve idrak etmenin faydası olarak zikrettiği tezekkür, tazarru ve taabbud terimlerinin Kur'anî olduğu aşikardır. Hatta burada bilinçli bir sıralama olduğu da söylenebilir. Kur'an'daki zikr ve ondan türetilmiş fiiller insanı, vahye muhatap olmaya (düşünmeye/öğüt almaya) ve gereği gibi cevap vermeye, gereğini yerine getirmeye ve eyleme geçmeye davet etmektedir.[660] Çünkü Kur'an birçok yerde bildikleri/düşündükleri halde uygulamaya geçmeyenleri, yapmadıklarını söyleyenleri kınamakta;[661] doğru dürüst düşünmeyenleri, düşünseler bile işe yaramaz hükme varanları eleştirmektedir.[662] O zaman İbn-i Sînâ'nın bilmeye ve idrak etmeye biçtiği tezekkür faydasını, iyi düşünme ve buna göre salih amel üretme olarak değerlendirmek mümkündür. İbn-i Sînâ'nın zikrettiği ikinci fayda tazarrudur. Tazarru da Ragıb'a göre zayıflığı, nahifliği, zelilliği, horluğu ve hakirliği ortaya koymaktır.[663] Kur'anda onu hem muhtaç olduğunu ortaya koyarak durumunu-gizlice-arz etme (yalvarma), hem de haddini bilme[664] anlamında kullanmaktadır.[665] Bilme ve idrak, tezekkür ile insana gücünün sınırını gösterdiği için haddini bilmeye ve Muhtaç Olmayandan destek istemeye (tazarru) yönlendirmektedir insanı. Üçüncü fayda ise taabbud; yani kulluktur. Bilgisinin ve idrakinin sınırlarını bilen ve muhtaç olduğunu gören, Muhtaç Olmayana kulluğu hakir görmez; aksine kulluğu, kendisini kemale ulaştıran bir yol kabul eder. Gerçi Allah'ın kulu olmayan yoktur, çünkü insan dışındaki varlıklar zaten isteyerek boyun eğmekte[666] ve zikirlerini kesintiye uğratmamaktadırlar;[667] diğer taraftan Allah dileseydi insanların tamamı da iman ederdi[668]; fakat bilme ve idrak ile elde edilen tezekkür ve tazarru, Ragıp'ın "ع-ب-د"ye verdiği anlama dayanarak[669] söylemek gerekirse, gönüllü/bilinçli bir kulluğa (taabbud) götürmektedir. İbn-i Sînâ'ya göre ise bilinçli kulluk ve ibadet, Allah ile ahiret metaı konusunda bir tür alış-veriş veya korku halinin bir eseri değil,[670] aksine Allah'ı yalnızca kendisi için isteme,[671] otorite olarak sadece O'nu bilme(tevhid)/kulluğa ve ibadete sadece O'nun layık olduğunu bilme/bildirme/O'ndan geleni kabul etme/gereğini yerine getirmedir.[672] Dolayısı ile Kur'an'ın "İnsanları ve cinleri, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."[673] ayetindeki kulluğun, tezekkür ve tazarru kulluğu olduğu açıktır. Böylece şu soruya gelmiş bulunuyoruz: Bilgi ve idrak temeline tezekkür, tazarru ve taabbud ile inşa edilen Allah-insan ilişkisinde İbn-i Sînâ, Allah'ın icabet edeceğini bildirdiği[674] duayı nasıl anlıyor?

III İbn-i Sînâ duayı, bütün felsefî sistemini ortaya koyduğu illetten malûle giden

nâzilî/hâbitî delîl[675] yöntemi çerçevesinde açıklamaktadır. Bu yöntemdeki hareket noktası, varlık olması bakımından varlığın haline itibardır. Mevcut, varlığı bakımından ya bir sebebe sahip olur, bu durumda mümkünü'l-vucud olarak isimlendirilir ya da hiçbir yönden hiçbir sebebe sahip olmaz, bu durumda da vâcibu'l-vucud olarak isimlendirilir. Mümkünü'l-vucudun varlık sebebi, kendisi gibi bir mümkünü'l-vucud olamaz, çünkü sonsuz bir seri ortaya çıkar ki bu, imkânsızdır. O halde onun varlık sebebi, vâcibu'l-vucuddur. Vâcibu'l-vucud, Hak Teâlâ'dır; Hakk ise varlığı kendi zatından olandır. O'nun dışındaki her şey batıldır, çünkü onların varlıkları da, yoklukları da kendilerinden değildir. Hak Teâlâ, ancak kendi zatı ile bilinir. O'na kendi zatının dışında burhân getirilemez, aksine O, her şeyin burhânıdır. Varlığı kendi zatından olduğu için Hak Teâlâ, hiçbir şeye kıyas edilmeksizin Bir'dir. O, hiçbir şeyin malûlü değildir, çünkü O'nun inniyetinden başka mahiyeti yoktur. Zira mahiyeti olan her şey malûldür, çünkü varlığı kendi zatından değil başka bir şeydendir. İbn-i Sînâ'ya göre Hak Teâlâ'nın sıfatları zatına zait değildir; eğer böyle olursa zata nispetle bu sıfatlar bi'l-kuvve olacaktır. Bu da O'nun zatının bu sıfatların sebebi olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısı ile Hak Teâlâ, bir yönden fâil, bir yönden de zatı herhangi bir şeyden etkilenen olacaktır. Buradaki dikkat noktası, İbn-i Sînâ'nın sıfatları inkâr etmediğidir; çünkü ona göre Hak Teâlâ, övgü ve kemal bildiren sıfatlar ile mevsuftur ve "O, *Â*limdir, Haydır, Mürîddir, Kâdirdir, Mütekellimdir, Basîrdir, Semi'dir."; ve diğer bütün güzel sıfatlar da O'na aittir, çünkü O'nun fiilleri sıfatlarının neticesidir. Şu şartla ki, bu sıfatlar O'nun zatına zait değildir, zatındandır, zatı da ebediyen mûciptir. Dolayısı ile ona göre, "Allah, Âlimdir." demek "Allah, haydır, hallâktır, kâdirdir, mütekellimdir, musavvirdir, cebbârdır, kayyumdur, hâlıktir, vedûddur." vb. demek ile aynıdır; bir başka ifade ile bilgisi, iradesidir; iradesi, mütekellimliğidir; vedudluğu, kayyumluğudur; vb. Bu durumda ona göre Hak Teâlâ sırf fiil (fi'lun mahzun)dir; O'nda herhangi bir şeyden etkilenebilecek bi'l-fiil olmaya istidatlı bi'l-kuvve bir kuvvet bulunmaz; varlığı, zatı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur; O'ndan, herhangi bir sebeple bir fiil sadır olduğunda sebebin de O'ndan olduğu bilinmelidir, çünkü O'nun failliğinde bir eksiklik yoktur; her şey O'ndandır, O'nunla beraberdir ve O'na dönücüdür. O'ndan sadır olan her şey, bilinen bir düzene ve aracılara göredir, dolayısı ile O'nun nezdinde öncelik ve sonralık bir bütündür. Buna göre O'nun zatı, derecesine göre her şeyin sebebidir; O, sebeplerin sebebidir. O, her şeyi bilir. O, eşyanın tümelliğini, tikelliğini, sabitliğini, değişkenliğini, varlığını, sonradan oluşunu, yokluğunu ve yokluğunun sebeplerini bilir; yerlerde ve göklerde zerre miskali bir şey O'na gizli olamaz. O'nun zatı yarattığı şeyler ile şeref bulmaz, aksine onlar O'nun zatı ile şeref bulurlar. Mevcutlardaki hayır düzeninin sebebi, O'nun zatının sırf iyilik (hayrun mahzun) olmasıdır. O'nun kazası, mübdii ve mükevvini olduğu malumatını bilmesi; kaderi de müsebbiplere ait sebepleri onaylamasıdır.[676]

IV İbn-i Sînâ'nın ibarelerine dayanılarak arz ve icabet boyutu ile duanın basit bir seramoni olmadığı söylenebilir. Çünkü o, Ebu Sa'id Ebu'l-Hayr'ın sorusuna verdiği cevapta duanın hakikatini anlamak için öncelikle Vacibu'l-Vucud (Mebde-i Evvel/İlk İllet) ile kendilerine varlık haysiyetini verdiği mümkinü'l-vucudlar ve

mümkinü'l-vucudların da kendileri arasındaki farkın, uyumun ve birbirlerine tesir ilişkisinin bilinmesi gerektiğini söylemektedir.[677] Özellikle Mebde-i Evvelin hiçbir yönden kayıt altında olmaksızın mevcudata tesiri, O'nun bilgisinin mevcudatın varlığının sebebi oluşu ve dolayısı ile yerde ve gökte O'na gizli hiçbir şeyin bulunmadığı iyi kavranmalıdır.[678] Buradaki en temel vurgunun, mümkinü'l-vucudların kayıtsız şartsız muhtaçlıkları olduğu söylenebilir. Çünkü İbn-i Sînâ'ya göre mümkinü'l-vucudların muhtaçlığı sadece varlığa gelişleri cihetinden değil, aynı zamanda devamları ve yoklukları cihetindedir.[679]İşte bu noktayı Kur'an'ın duayı insanın değerinin karşısına koyduğu en temel nokta olarak kabul etmek mümkündür. Öyleyse insanın duası Yaradan ile dünya veya ahiret metaı konusunda herhangi bir alış-veriş akdi, "verirsen Rabbimsin, vermezsen benden kulluk bekleme" türünden bir deneme veya yeryüzünde fesadın zuhurunu isteme ve kötülük üretme aracı olmamalı, her bakımdan muhtaçlığın/eksikliğin tekmili istikametinde bir arz-ı hal olmalıdır ki, bunun sadece lafızların musikisindenyararlanılarak oluşturulmuş bir söz manzumesi olmadığı, aksine yaptığını söyleme-söylediğini yapma bütünlüğü olduğu da bilinmelidir.

V İbn-i Sînâ'ya göre Allah sebeplerin sebebidir (musebbibu'l-esbâb). Dolayısı ile bu bağlamda O, hem dua edenin duasının sebebi, hem de dua edenin varlığının sebebidir.[680] Buna göre duayı imkânsız kılacak başka bir şey olmadığı müddetçe hiçbir dua karşılıksız kalmaz.[681] Ona göre, duayı imkânsız kılacak tek şey, Allah'ın duada istenilen şeyin hilafına olan bilgisidir. Örneğin bir kimse, eksik bilgisinden veya bilgilendirilmesinden dolayı bir kimsenin kötülüğü/bedbahtlığı için her ne kadar dua ederse etsin, eğer Allah hakkında kötülük istediği kimsenin iyiliğine şahadet ediyorsa, bu duasının karşılık görmesini beklemesi sadece kendi hüsranını artıracaktır. Buna mukabil eğer Allah, katında (bed)dua edilen kimsenin karakterinin bozguncu olduğu bilirse dua karşılık bulabilecektir.[682] Diğer taraftan insanı duasının sonucu konusunda yanıltan sebeplerden biri de istediği şeyin kendisi (veya çevresi) için faydalı olduğunu düşüncesidir. İbn-i Sînâ'ya göre bir insanın duası eğer karşılık görmemişse bu, isteğinin ilâhi hikmete ve küllî düzene uygun olmamasındandır. Eğer onlara uygun olursa duası karşılık görecektir. Hatta ona göre dua vacip olduğu gibi duaya icabeti beklemek de vaciptir. İnsanın duasının mahiyeti, icabetinin sebebidir. Duanın istenilen şeye uygun olup olmaması, istenilen şeyin verilip verilmemesi ile doğrudan ilişkilidir.[683] Bu noktada İbn-i Sînâ'nın sözlerinin mefhumu muhalifinin de geçerli olduğunu söylemek gerekir. Şartları isteyen ve çevresi açısından olumlu olduğu düşünülerek çok haris bir şekilde istenilen bir şeyin gerçekleşmemesi de, aslında yine duanın olumlu yönde karşılık bulmasından ibaret kabul etmek gerekir. Çünkü insanın çok isteyip de elde ettikleri onun hayatını cehenneme çevirebilmektedir. Diğer taraftan insanın bilgisinin sınırlı olduğu açık olduğuna göre, küllî düzene uygun olan şeyleri bütünüyle bilemeyecektir; o halde duaya gerek yok mudur? İbn-i Sînâ'ya göre bu sorunun cevabı "Hayır, duaya gerek vardır." Çünkü ona göre dua vaciptir, duaya icabeti beklemek de vaciptir; hatta istenilen şey duaya uygun olduğu halde dua olmaksızın onun olması bile mümkün değildir. Diyor ki İbn-i Sînâ, Allah nasıl ki,

herhangi bir hastalığın şifasını kendisi için yapılan bir ilacı içmek şeklinde yapmış ise istenilenlerin varlığa çıkmasının sebebini de dua yapmıştır.[684] Dolayısı ile bir şeyin elde edilmesi için sadece onun arzulanan olması yeterli değildir; söz-fiil birliği içinde dua yolu ile istemek gerekmektedir.

VI İbn-i Sînâ'ya göre insanlar bilgi ve kemal bakımından farklı derecelere sahiptirler. İnsan bilgi ve kemaldeki şerefine ya nübüvvet ya da sonradan elde etme yolu ile ulaşır.[685] Bu da duada istenilen şeyin gerçekleşme derecesi ile insanın derecesinin aynı olacağı olarak anlaşılabilir. İbn-i Sînâ'ya göre bilgi ve kemal bakımından üst düzey bir nefse (nefs-i zekiyye), dua esnasında Allah tarafından eşya üzerinde tasarrufta bulabileceği bir kuvvet verilebilir ve eşya da isteyerek nefs-i zekiyyenin iradesine boyun eğer. Böyle bir nefis, hem kendi bedeni ve nefsine, hem de başka beden ve nefislere tesir edebilir.[686] Bilgi, şeref ve aklî derecesi bakımından fa'al akla benzeyen nefs-i zekiyye, kendisi gibi bir nefisten hem yardım alabilir ve ona yardım edebilir, hem de kendi sıkıntısını giderdiği gibi onun sıkıntısını da giderebilir.[687] Bu nokta suistimal edilebilir bir yer görünümündedir. Hem tarih, hem de günümüz bu noktayı kullanarak insanları sömüren suistimalciler ile doludur. İbn-i Sînâ elbette bu noktanın farkındadır. İstenilen ve icra edilmeye çalışılan şeyin külli düzene uygun olması gerektiği[688] gibi isteyen de nefisini kemale erdirerek fa'al akla benzeyen ve ameli faziletler olan ahlâkî faziletleri yaşam biçimi haline getiren, dünya meta'ının aldatıcı güzelliklerinden ve faydasız meşguliyetlerinden yüz çeviren kimse olmalıdır.[689] Aksine şunun bunun hevesine göre her istenildiğinde gerçekleştirebileceğini söyleyen suistimalci, bilgisi eksik olan, kesin olmayan, bilgilerini bazen tecrübesinin ürünü, bazen de vahiy ürünü gibi gösteren müneccim (veya bu türden bir sömürücü) olmamalıdır.[690]

VII Dua konusunda son olarak yanlış anlaşılması muhtemel bir konuya değinmek istiyoruz. Bu konu da duanın aracılar zincirindeki yeridir. İbn-i Sînâ'nın et-Ta'lîkât'ındaki ibarede insanın semâvî (göksel) şeylere dua ettiği ve dua ile ilgili bütün süreçlerinde bu ikisi arasında geçtiği bilgisidir.[691] Buradan doğrudan Allah'a dua etmediğimiz anlaşılmamalıdır. Metnin diğer kısımları buna izin vermediği gibi İbn-i Sînâ'nın Allah tasavvuru da buna izin vermemektedir. Çünkü ona göre Vacibu'l-Vucud (Allah)'da zât-sıfat ayrımı yapmak mümkün değildir. Dolayısı ile Allah, sırf fiil (fi'lun mahzun)dir.[692] Dilin sınırları içinde söylemek gerekirse O, her an tedbirdedir, her an yukarıdan aşağıya emir indirdiği gibi aşağıdan yukarı gelenleri de karşılamaktadır. İbn-i Sînâ'ya göre O'nun tedbirleri ve varlığa çıkarışları ise bir aracı ile olur. Hatta O'nun bilgisi de buna göredir.[693] Onun burada semâvi şeyler ile kastı meleklerdir. O, Ebu Sa'îd Ebu'l-Hayr'a cevap verirken duanın hakikatini anlamak için ilk önce din dilinde mukarrebun melekler, felsefede ise fa'al akıllar olarak isimlendirilen şeyleri bilmenin gerektiğini söylemektedir.[694] Çünkü ona göre melekler, Bârî Teâlâ ile yersel cisimler arasındaki aracılardır.[695] İbn-i Sînâ zaten metnin sonunda bu semavi şeyler ile insanın dua esnasındaki bütün fiillerinin sebebinin Allah olduğunu söylemektedir.[696] Dolayısı ile İbn-i Sînâ'nın ilgili ibaresini dua ilgili sürecin her boyutuna meleklerin aracılık ettiğini kabulü olarak anlamak doğru görünmektedir. Burada Kur'an'a aykırı bir durum olduğu düşünülmemektedir.

Çünkü Kur'an, meleklerin âlemdeki işlerin çekip-çevrilmesindeki rolleri hakkında açıkça bilgi vermektedir. Örneğin evvela cem'an Allah'ın emirlerini kusursuz bir şekilde yerine getiren;[697] sonra,vahyi indiren,[698] cehennemde görevli olan,[699] canları alan,[700] savaşlarda mü'minlerin yardımına gönderilen,[701] elçi olarak seçilen[702], Meryem'e İsâ müjdesini getiren[703] ve nihayet arşın etrafında görevli olan[704] meleklerdir. Açıktır ki melekler, Allah'ın emirlerinin icracısıdırlar. Melekler işlerin asıl ortakçıları değildirler; onlar sadece kusursuzca emirleri yerine getiren varlıklardır. Dolayısı ile İbn-i Sînâ'nın Allah'ın nezdindeki her oluşun bir aracı ile olduğu görüşünün bundan farklı bir şey olmadığı düşünülmektedir.

VIII Aşağıda iki metin verilmiş ve Türkçeye çevrilmiştir. Birinci metin, sufi Ebu Sa'id Ebu'l-Hayr'ın dua ve ziyaret hakkında İbn-i Sînâ'ya sorduğu soru ve cevabından müteşekkildir. Bu metin ez-Ziyatetu ve'd-Duau adı ile Hasan 'Asi[705] ve Risâletu İbn-i Sînâ fi'd-Duai ve'z-Ziyâreti ve Te'sîriha adı ile de Muhyiddin Sabri el-Kürdî[706] tarafından neşredilmiştir. Biz, bu neşirleri ve Hamidiye[707] nüshasını kullanarak bir metin inşa ettik. Her ne kadar bazı tercihlerde bulunmuş ise de tahkik çalışması gibi farkları göstermedik. *İkinci metin*, İbn-i Sînâ'nın et-Ta'lîkât adlı eserinden alınmıştır. et-Ta'lîkât'ın iki farklı tahkîki kullanılmıştır: Birincisi, Abdurrahman Bedevî'ye;[708]ikincisi de, Hasan Mecid el-'Abîdî'ye aittir.[709] Anlamı doğrudan etkileyecek ciddi bir fark olmadığı için küçük gramatik farklılıklar gösterilmemiştir. Her iki metnin orijinallerinin verilmesi ile iki şey amaçlanmıştır: Okuyucu çeviriyi kontrol edebilsin ve İbn-i Sînâ ile doğrudan muhatap olabilsin. Umulur ki ona farklı kapılar açılır ve onun zihnine farklı anlamlar doğar.

[المتن الأول]

بسم الله الرحمن الرحيم

[كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والابدان]

[1] سلام الله تعالى وبركاته وتحياته على سيدنا ومولانا الشيخ الرئيس افضل المتأخرين مدّ الله في عمرك، وزاد في الخيرات لديك، وأفاض من حكمته عليك، ورزقنا مجاورتك، وعصمنا واياك من الخطأ والخطل أنه واهب العقل، ومفيض العدل، وله الحمد وسلامه على رسوله محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين.

[2] أمّا بعد، فأسأل مولاي ورئيس- جدد الله له انواع السعادة وحقق له نهاية المنى والارادة- عن سبب اجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والابدان ليكون ذلك تذكرة ورأى الشيخ أعلى وأصوب.

[فأجابه الشيخ رحمه الله تعالى]

بسم الله الرحمن الرحيم

[3] بعد الحمد لله حمدا يباهي به حمد الحامدين، وأفضل التحيات منه على

أكمل البريّة سيد المرسلين.

[4] سألت- بلغك الله السعادة القصوى ورشحك للعروج الى الذورة العليا- أن اوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والابدان، فأوضحها بقدر الطاقة والخوض في العلوم لينكشف لك هذا السر محتريا فيه

الايجاز والتخفيف مستعينا بالله تعالى انه خير معين.

[5] اعلم ان لهذه المسألة مقدمات ينبغي لك أن تعرفها أوّلا حتى تستنتج منها هذه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأوّل وهي العلّة الأولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود واعني به أن يكون وجوده من ذاته لا من غيره، ووجود غيره منه. فيكون كل ما سواه ممكن الوجود وهو الذي صدر منه جميع الموجودات وهو منبع لفيضان النور على ما سواه مؤثرا على حسب ارادته

ومشيئته.

[6] ثم معرفة الجواهر الباقية المفارقة للمواد وهي الملائكة المقربون المسماة عند الحكماء بالعقول الفعّالة.ثم معرفة النفوس السماوية المتصلة بالمواد، ثم الاركان الاربعة وامتزاجاتها وما يحدث منها من الاثار العلويّة. ثم المعادن، ثم النباتات، ثم الانسان وهو اشرف الموجودات في هذا العالم بسبب حدوث النفس الناطقة فيه. فانه ربما بلغت نهاية في الكمال إلى أن تصير مضاهية للجواهر الباقية الثابتة. وفيه كلام طويل جدا. وهذه الرسالة لا تحتمل شرحه.

[7] فنعود إلى الكلام الأوّل. ونقول: إن المبدأ الأوّل مؤثر في جميع الموجودات على الإطلاق واحاطة علمه بها سبب لوجودها حتى لا يعزب عنه

مثقال ذرة في الارض ولا في السماء.[73] [710]

[8] أمّا التقسيم الذي نبين فيه هذه المسألة، هو الواجب يؤثر في العقول والعقول تؤثر في النفوس والنفوس تؤثر في الاجرام السماوية حتى تحركها دائما بالحركة الدورية الاختيارية تشبها بتلك العقول واشتياقا إليها على سبيل العشق

والاستكمال.

[9] ثم الاجرام السماوية تؤثر في هذا العالم التي تحت فلك القمر. والعقل المختص بفلك القمر يفيض النور على النفوس الإنسانية ليهتدى به في طلب المعقولات. مثل افاضة الشمس على الموجودات الجسمانية لتدركها العين.

[10] ولو لم يكن التناسب الذي وجد بين النفوس السماوية والارضية في الجوهرية والدراكية وتماثل العالم الكبير بالعالم الصغير، لما عرف الباري جل جلاله. والشارع الحق ناطق به صلى الله عليه وسلم حيث يقول: من عرف نفسه،

فقد عرف ربّه.[74] [711]

[11] فقد اتضح لك نظم سلسلة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وتأثيره بعضها في بعض وعود الاثر إلى مؤثر لا يتأثر وهو الواحد الحق سبحانه<و> تعالى

[712] الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.[75]

[12] ثم نقول: اعلم أن النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والكمال في الشرف. فانه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم نبويّة كانت أو غيرها. وبلغت الكمال في العلم والعمل بالفطرة أو الاكتساب حتى تصير مضهية للعقل الفعّال وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية، لأنّه علّة وهي معلولة. والعلة

اشرف المعلول.

[13] ثم إذا فارقت نفس من هذه النفوس بدنها، بقيت في عالمها سعيدة ابد الآبدين مع اشباهها من العقول. والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير النفوس

السماوية فيه.

[14] ثم الغرض من الزيارة والدعاء أن النفس الزائرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة عنه تستمد من تلك النفس المزورة خيرا وسعادة أو دفع شر وأذى. وتنخرط بكليتها في سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة. فلا بد وأن النفوس المزورة بسبب مشابهاتها للعقول وتجوهرها بجوهرها تؤثر تأثيرا عظيما، وتمد امدادا تاما بحسب استمداد المستمد، وللاستمداد اسباب شتّى

تختلف بحسب اختلاف الاحوال وهي جسمانية أو نفسانية.

[15] أمّا الجسمانية، فمثل مزاج البدن، فإنه إذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والفطرة، فإنه يحدث فيه الروح النفساني الذي يؤثر في تجاويف الدماغ وهو آلة النفس الناطقة. فحينئذ يكون الفعل والاستمداد على احس ما يمكن أن

يكون، ولا سيما إذا انضاف إليه قوة النفس وشرفها.

[16] وأيضا مثال المواضع التي تجتمع فيها ابدان الزوار والمزورين، فإن فيها تكون الأذهان أكثر صفاء والخواطر اشد جميعا، والنفوس احسن استعدادا كزيارة بيت الله الحرام، واجتماع الخواطر والعقائد فانه موضع الهي يزدلف به إلى الحضرة الربوبية، ويتقرب به إلى الجنّة المقدسة اللاهوتية. وفيه حكم عجيبة في

خلاص بعض النفوس من العذاب الأدنى بل من العذاب الاكبر.

[17] وأمّا النفسانية، فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيّباتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق، والتصرف بالفكر إلى قدس الجبروت، والاستدامة بشروق نور

الله تعالى في السر لانكشاف الغمم المظلمة للنفس الناطقة.

[18] فهدانا الله واياك إلى تخليص النفس من شوائب هذا العالم المعروض للزوال انه لما يريد خبير وهو على كل شيء قدير. الحمد لله رب العالمين.

[المتن الثاني]

[سبب اجابة الدعاءوتأثيرها]

[1] سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معا بالحكمة الالهية وهو أن يتوافي سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا عن الباري تعالى. فإن قيل: فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء؟ قلنا: لا، لأن علتهما واحدة وهو الباري تعالى، وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء. وما لم يشرب الدواء، لم يصح. فكذلك الحال في الدعاء وموافاة ذلك الشيء. فلحكمة مّا توافيا معا على حسب ما قدر وقضى. والدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب. فإن انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك. ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله، هما معلولا علّة واحدة. وربما يكون احدهما بواسطة الاخر.

[2] وقد يتوهم أن السماويات تنفعل من الارضية، وذلك أنّا ندعوها فيستجيب لنا. ونحن معلولها وهي علتنا. والمعلول لا يفعل في العلة البتة. وانما سبب الدعاء من هناك ايضا، لأنها تبعثنا على الدعاء، وهما معلولا علة واحدة.

[3] وإذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل- وإن كان يرى أن الغاية التي يدعو لاجلها نافعة-، فالسبب فيه أن الغاية النافعة إنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل. فربما لا تكون الغاية بحسب مراده نافعة، فلذلك لا تصح استجابة دعائه.

[4] والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر. فتطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها، فيكون ذلك اجابة الدعاء. فإن العناصر موضوعة لفعل النفس عنها، واعتبار ذلك في ابداننا صحيح. فإنا ربما تخيلنا شيئا، فتتغير أبداننا بحسب ما تقتضيه أحوال نفوسنا وتخيلاتها. وقد يمكن أن تؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدننا، وقد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكي عن لاوهام التي تكون لأهل الهند، إن صحّت الحكاية، وقد تكون المبادئ الأول والأول تعالى تستجيب لتلك النفس إذا دعت فيما تدعو فيها اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل.

[5] كل دعاء فإنه لا يمتنع أن يستجاب. ووجه لا امتناعيته أنه يكون معلولا للأول وإن كان بوساطة الداعي. وكل ما يكون معلولا له فإنه كائن إذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه. ومعنى ممانعة المعلوم الآخر الذي يمانعه هو مثلا أن يكون داع يدعو على إنسان بالبوار، وبواره يتم فساد مزاجه، و يكون معلوما له أيضا من جانب آخر أن ذلك المزاج يجب أن يكون صحيحا، فلا يصح أن يكون الدعاء مستجابا. وقوله 'من جانب آخر' أي من أسباب ذلك المزاج. وإن علم من اسبابه أنه لا يجب أن يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا، فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر. ولذلك يجب أن لا يدعو أحد على أحد فإنه لا محالة قد علم في سابق علمه أن هذا الداعي يدعو، فإذا دعا دل على أنه كان معلوما له، وكل ما

كان معلوما لــه فلا يمتنع وجوده.

[6] الأول هو السبب في لزوم المعلومات لــه ووجوبها عنه، لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبَّب، فإنــه مسبِّب لأسباب، وهو سبب معلوماتــه، فيكون بعض الشيء متقدما علميته لــه على بعض، فيكون بوجــه ما علة لأن عرف الأول معلولها وبالحقيقة فإنــه علة كل معلوم وسبب، لأنــه علم كل شيء. ومثال ذلك أنــه علة لأن عرف العقل الأول، ثم إن العقل الأول هو علة لأن عرف لازم العقل الأول فهو وإن كان سببا لأن عرف العقل الأول ولوازمه فبوجــه ما صار العقل الأول علة لأن عرف الأول لوازم ذلك العقل الأول. والأمر في الدعاء كذلك فإنــه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعى وسبب للداعى، ثم إن الداعى هو سبب لأن عرف دعاءه، فإنــه بوساطته يكون الدعاء معلوما لــه. فيكون الداعى بوجه ما سببا لأن عرف الأول دعاءه، وليس يؤثر الداعى بالحقيقة في الأول بل هو بالحقيقة

المؤثر لا الداعى.

[I]

[Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakîkati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri]

[eş-Şeyh Ebu Sa‘îd’in eş-Şeyhu’r-Reîs Ebû ‘Âli b. Sînâ’ya Yazdığı Mektup[713]]

1 Allahu Teâlâ’nın selamı, bereketi ve yüce övgüsü; sonraki bilginlerin en faziletlisi olan üstadımız ve efendimiz eş-Şeyhu’r-Reîs üzerine olsun. Allah senin ömrünü uzatsın; elinle hayırlarını çoğaltsın; hikmetini üzerine sağanak sağanak yağdırsın; bize senin komşuluğunu nasip etsin; bizi ve seni hatadan ve saçma sapan boş söz/işlerden korusun. Çünkü O, aklı ihsan olarak/karşılıksız bir şekilde insana verendir; adaletin yegâne kaynağıdır; hamdin sahibi sadece O’dur; selam da seçtiği rasûlüne ve tertemiz ve güzellik âbidesi ailesine olsun.

2 Sonra; -Allah her türlü mutluluğu ona tekrar tekrar nasip etsin; niyetini ve iradesini sonuna kadar gerçekleştirsin.- efendimiz ve bilginlerin en büyüğüne, duaya icabetin sebebi ve ziyaretin keyfiyeti, hakîkati ve nefisler ve bedenler üzerindeki tesiri konusunda, gönlümüze bir ilaç/hatırlatıcı bir bilgi olması için bir soru soruyorum. Çünkü Şeyh’in görüşü, çok yüce ve isabetlidir. Âlemlerin Rabbi Allah’a hamd olsun; O’nun salâtı da (efendimiz) Muhammed’e ve bütün ehli beytine ve arkadaşlarına olsun.

[-Allah Ona Rametiyle Muamelede Bulunsun-.eş-Şeyhu’r-Reîs’in Ona Cevabı]

Bismillâhirrahmânirrahîm

3 Sonra; hamdedenlerin dahi kıskandığı bir hamd ile hamd Allah’a; O’nun övgüsünün en yücesi de gönderilenlerin efendisi, yeryüzünün en mükemmeline (Muhammed’e) olsun.

4 -Allah seni mutlulukların en yücesine ulaştırsın; sana çıkacağın en yüksek

zirveyi nasip etsin.- ziyaretin keyfiyeti, duanın hakîkati ve nefisler ve bedenler üzerindeki tesiri hakkında sorduğun soruyu sana açıklamaya çalışacağım. Özlü ve kolay anlaşılır bir şekilde olmasına riayet ederek bu konudaki sır, senin için ortaya çıkana kadar ilimlerdeki gücüm ve derinliğine inebildiğim nispette (gerekli) açıklamaları yapmaya çalışacağım.Yardım edenlerin hayırlısı Allahu Teâlâ'dan yardım dileyerek başlıyorum.

5 Bil ki, bu konuda aradığın şeyleri elde edebilmen için öncelikle bu meseleye ait temel öncülleri bilmen gerekir. Bu meselede Mebde-i Evvel'den alınan mevcûdatın bilgisidir. Mebde-i Evvel, filozoflar nezdinde Vâcibu'l-Vucud olarak isimlendirilen İlk İllet'tir. (Burada) O'nun Vâcibu'l-Vucud olması ile kastettiğim varlığının kendi zatından olması, kendisi dışında bir şeyden olmaması, O'nun dışındaki her şeyin varlığının O'ndan olmasıdır. Buna göre O'nun dışındaki her şey, mümkinü'l-vucuddur; O, bütün mevcûdatın kendisinden sâdır olduğu; kendisi dışındaki her şeye nurun fezeyanının kaynağı olandır; O, iradesi ve dilemesiyle her şeye müessirdir.

6 Sonra (bilmen gerekenlerden bazılarını şöylece sıralayabiliriz.) (i) Maddeden ayrı bâki cevherlerin bilgisi. Bunlar mukarrebûn melekleridir ve bunlar filozoflar nezdinde fa'al akıllar olarak isimlendirilir. (ii) Maddeyle ilişkili semavi nefislerin bilgisi. (iii) Erkân-ı erbaa, onların birbiri ile imtizacı ve onlardan ortaya çıkan ulvi eserler. (iv) Madenler hakkında bilgi. (v) Bitkiler hakkındaki bilgi. (vi) Ve nihayet kendisinde düşünen ve düşündüklerini ifade eden nefsin (nefs-i nâtıka) ortaya çıkması sebebiyle bu âlemdeki mevcûdatın en şereflisi olan insan hakkındaki bilgi. Bu nefs-i nâtıka, sabit cevherlere benzeyerek kemalin zirvesine ulaşır. Bu konudaki söz cidden çok uzundur ve bu risale, bu konuyu ayrıntılı olarak açıklamaya yeterli değildir.

7 Şimdi biz tekrar ilk sözlerimize dönelim ve şöyle diyelim: Mebde-i Evvel, hiçbir yönden kayıt altında olmaksızın bütün mevcûdata tesir eder. O'nun bilgisinin mevcûdatı ihatası, (bilgisinin) mevcûdatın varlığının sebebi olması dolayısıyladır. Öyleki, yerde ve gökte zerre miskali bir şey O'na gizli kalmaz.[714]

8 Bu meseleye ilişkin yaptığımız taksime gelince Vâcib(u'l- Vucud), akıllara; akıllar nefislere; nefisler de semavi cirmlere tesir eder; öyleki semavi cirmler, ihtiyari devri bir hareketle akıllara benzeyen bir şekilde dâima hareket ederler; aşk ve kemal yolundaki bu hareket, büyük bir arzu ile olur.

9 Semâvi cirmler de Ay Feleği altındaki bu âleme tesir ederler. Ay Feleği'ne özgü akıl, insanın akledilenleri bilme talebi esnasında doğru yolu bulabilmesi için insani nefislere nurunu yağdırır. Bu (tıpkı) Güneş'in nurunun, gözün onları idrak etmesi için cismani mevcudatı aydınlatması gibidir.

10 Şayet cevheriyetlik ve akıllılıkta semavi ve dünyevî nefisler arasında bir ilişki/uyum ve büyük âlemin küçük âleme benzerliği olmazsa Bârî Celle Celâluhu bilinmezdi. Allah'ın salat ve selamı üzerine olsun (Efendimiz Muhammed) Gerçek Şâr'i'yi şu sözüyle dile getiriyor: "Kim nefsini bilirse, Rabbini bilir."[715]

11 Böylece senin için Mebde-i Evvel'den alınan mevcûdâtın silsilesinin düzeni, bazısının bazısına tesiri ve eserin, herhangi bir tesirde kalmayan müessire dönüşü ortaya çıktı. (Hiçbir tesirde kalmayan ise), Gerçek Bir'dir ve (O)"Allah Teâlâ zalimlerin söylediği şeylerden yücedir."[716]

12 Sonra şöyle deriz: Bil ki, beşeri nefisler, bilgi ve kemalde şeref bakımından aynı değildirler. Bazen bu âlemde (beşeri) nefislerden biri, ister nebevî bir şekilde olsun, ister başka bir şekilde olsun, (bilgi ve kemal) bakımından öne çıkabilir. Ve ister fıtraten/yaratılışı gereği, ister sonradan elde etme çabasının bir sonucu olarak olsun bilgi ve amel bakımından kemale ulaşabilir; önünde şeref, bilgi ve aklî rütbe bakımından herhangi bir engel olmaması durumunda fa'al akıla benzer; çünkü fa'al akıl illettir, o (beşeri nefis de) maluldür. (Şüphesiz) illet de malulden daha şereflidir.

13 (Beşeri) nefislerden biri bedeninden ayrıldığı zaman kendi âleminde, kendisi gibi akıllarla sonsuza dek mutlu bir şekilde kalır. Semâvi nefislerin bu âleme tesir etmesi gibi nefislerde bu âleme tesir eder.

14 Ziyaret ve duadan amaç şudur: Bedene bitişik olup ondan ayrılmayan ziyaretçi nefis, ziyaret edilen nefisten hayır ve mutluluk alır; (onunla) şerri ve sıkıntıyı def eder; ziyaret edilen nefse doğru hızlı bir şekilde yürür ve nefis, yardım ve hazırlanma yoluyla aranılan suret ile yakın bir ilişki kurar. Dolayısı ile akıllara benzemesi ve cevherinin de onunla cevherleşmesi sebebiyle ziyaret edilen nefsin büyük bir tesir ile etkide bulunması gerekir ve yardım alan yardımı aldığı nispette tam bir yardım ile yardım da bulunabilir. Yardım almanın da farklı sebepleri vardır; bu sebepler duruma göre değişebilir. Bu farklı durumlar, onların ya cismani, ya da nefsani olmalarıdır.

15 Cismani olana gelince, (bu,) bedenin mizacı/kendine özgü durumu gibidir; çünkü (beden) tabiatı ve fıtratı icabı ılımlı bir hal üzere olursa, bu durumda onda nefs-i nâtıkanın aleti olan zekâda müessir bir nefsanî ruh ortaya çıkar. O zaman da, özellikle ona nefsin kuvveti ve şerefi eklenirse fiil ve yardım, olması mümkün olan en güzel şekilde olur.

16 Aynı şekilde kendisinde, ziyaret eden ve edilenlerin bedenlerinin toplandığı/ bir araya geldiği yerler de aynı şekildedir. Çünkü bu türden yerlerde zihinler, (kavrayışa) daha açık; düşünceler bütünüyle daha güçlü; nefisler, (gizli-aşikâr vuku bulabilecek her şeyi) zaptetme bakımından en güzel (/güçlü) seviyede olur. Allah'ın evi Kâbe'yi ziyaret etmek böyledir. (Yine) akılların/gönüllerin ve inancın bir araya geldiği, kendisiyle rabbani huzurda bir araya gelinebilen ve ilâhî mukaddes cennete yaklaşılabilen ilâhi yerler de böyledir.Yukarıda anlatılan hallerde bazı nefislerin, küçük azaptan hatta büyük azaptan bile kurtulmaları konusunda şaşırtıcı hikmetler vardır.

17 Nefsani olana gelince, bu da dünya metaı ve güzelliklerinden yüz çevirme; (faydasız/gereksiz/boş) meşguliyetlerden ve engellerden kaçınma bunun örneklerindendir. Düşünce ile tasarruf, gücü her şeye yetenin kutsiyetine doğrudur. Sırda; Allah'ın nurunun ışığından yardım almak, nefs-i nâtıkanın kederlerini yok etmek içindir.

18 Allah bizi ve seni, yok olmaya maruz bu âlemin ayıp/kusur/zan/ şüphelerinden kurtulan nefislerin yoluna kılavuzlasın. Çünkü O, istediği her şey de bilgi sahibidir; O'nun her şeye gücü yeter. Hamd, âlemlerin rabbinedir.

[II. METİN]

[Duaya İcabetin Sebebi ve Duanın Tesiri]

1 Duaya icabetin sebebi, bütün sebeplerin ilâhî hikmete uygun olmasıdır; bu da şu anlama gelmektedir: Mesela (hem) bir adamın duasının sebebinin, hakkında dua ettiği şeye, (hem de) bu şeyin varlığının sebebine uygun olması, Bârî Teâlâ'dandır. "Duaya uygun olmakla beraber dua olmaksızın bu şeyin varlığ(a çıkmas)ı geçerli midir?" denilse biz buna "hayır" cevabını veririz, çünkü her ikisinin illeti de birdir ve o da Bârî Teâlâ'dır. O (Bârî Teâlâ nasıl) bir hastanın sıhhat sebebini ilacı içmek yapmış ise, bu şeyin varlığının sebebini de dua yapmıştır. Yani ilaç içilmez ise hasta sıhhat bulamayacaktır. Durum duada ve bu şeyin uygunluğunda da aynı şekildedir. Zira bir hikmetin her iki duruma uygunluğu, (Allah'ın) kaderine ve kazasına göredir.Dua vaciptir; duaya icabeti beklemek de vaciptir. Bizim duaya yönelmemizin sebebi de bundandır. Duamız icabetin sebebi olur; duanın uygunluğu da, uğruna dua edilen şeyin ortaya çıkmasıdır; her ikisi de tek bir illetin malûlüdür. Bazen onlardan biri, diğeri vasıtası ile meydana gelir.

2 Şöyle kabul edilmektedir: Semâvî şeyler, yersel şeylerden etkilenir. Bu yüzden biz, onlara dua ederiz ve (onlar da)bizim duamıza icabet eder. Biz o semâvî şeylerin malulleriyiz, onlar bizim illetimizdir. Malul ise elbette illeti etkileyemez. İşte duamızın sebebi de o(semâvî varlıkla)r/a/dandır, çünkü onlar bizi duaya yönlendirmektedir. (Bu durumların) her ikisi de tek bir illetin malûlüdür.

3 Uğruna dua ettiği gayeyi faydalı görse bile (dua eden) adamın duasına cevap verilmemesindeki sebep, faydalı gayenin bu adamın muradı açısından değil de küllî nizam açısından olmasıdır. Dolayısı ile onun muradı bakımından olan gaye, faydalı olmayabilir. Hal böyle olunca onun duasına cevap verilmeyebilir.

4 Dua esnasında nefs-i zekiyyeye Evvel'den kendisi ile anasır üzerinde tesirde bulunabileceği bir kuvvet verilir. Anasır, gönüllü olarak onun iradesine boyun eğer. İşte bu duaya icabet olur. Çünkü anasır, nefsin fiili için konulmuştur. Bedenlerimiz hakkında da böyle bir şeyi var saymak geçerlidir. Zira biz bazen bir şey hayal ettiğimizde nefislerimizin hallerinin ve hayal ettiğimiz şeyin gerektirdiği şeyler bakımından bedenlerimizde bir değişme meydana gelir. Nefis kendi bedenine tesir ettiği gibi bazen kendi bedeni dışındaki bedenlere de tesir eder; bazen nefis, kendisi dışındaki nefislere de tesir eder. Eğer anlatılanlar doğru ise Hintlilere ait olan evhamın anlatımı da böyledir. Bazen nefis, bir şey hakkında dua ettiğinde ve hakkında dua edilen gaye de küllî nizam bakımından faydalı olduğunda İlk İlkeler ve Evvel Teâlâ bu nefsin duasına cevap verir.

5 Hiçbir duaya icabet edilmesi imkânsız değildir. Burada imkânsız olmamasının anlamı, her ne kadar dua eden vasıtası ile gerçekleşiyor ise de Evvel'in malûlü olmasından dolayıdır. O şeyi imkânsız kılacak başka bir malûm yoksa O'nun malûlü olan her şey olucudur. Onu imkânsız kılacak başka bir malûmun men etmesinin anlamı şudur: Örneğin dua edenin, bir insanın helakı için beddua etmesi ve beddua edilen insanın helakının da mizacının bozukluğunu ortaya çıkarmasıdır. Hâlbuki diğer taraftan (beddua edilen insanın) mizacının sağlam olması gerektiği O'nun malûmudur.Böyle bir durumda (beddua eden insanın)

dua(sı)nın icabet edilen olması geçerli değildir. Burada diğer taraftan sözü, bu mizacın sebeplerinden demektir. Onun (mizacının) sebeplerinden (beddua edilen insanın) sağlam olması gerekmediğini (Evvel)bilirse (beddua eden insanın) dua(sı) kabul görür ki, bu, orada başka bir malûmun imkânsız kılma durumu olmadığı anlamına gelir. Dolayısı ile bir kimsenin başka bir kimseye beddua etmemesi gerekir, çünkü hiç şüphesiz O (Allah) ilmiyle dua edenin (kendisini,) duasını(n sebebini, yöneldiği kimseyi ve matlubunu en iyi) bilmektedir. O (insan) dua ettiğinde bu sadece, O'nun malûmu olduğuna delâlet eder. O'nun malûmu olan her şeyin varlığı da imkânsız değildir.

6 Evvel, kendisine ait malûmatın luzûmunun ve Kendisinden (sadır) olan malûmatın vucubunun sebebidir, ancak bu bir düzene göredir; bu düzen de: sebep ve sebepli düzenidir. O da bütün sebeplerin sebebidir; O, malûmatının (varlığa geliş, devam ve yok oluş) sebebidir. O'nun bilgisindeki bazı şeyler bazı şeylere öncelenir; bu durum da (O,) bir yönden illet olur, çünkü Evvel'in bilinmesi, (o) illetin malûlüdür; (fakat) hakikatte ise (O,) her malûmun ve sebebin illetidir; çünkü O, her şeyi bilmektedir. Bu şöyle açıklanabilir: O, ilk aklı bilmenin illetidir; sonra da ilk akıl, kendi lazımını (yani Evveli) bilmenin illeti olur; o da eğer ilk aklı ve lazımlarını bilmenin sebebi olursa bir yönden ilk akıl illet olur, çünkü Evvel'in bilinmesi, ilk aklın lazımlarındandır. Aynı durum duada da geçerlidir. Çünkü O, hakikatte (hem) dua edenin duasının sebebi, (hem de) dua edenin sebebidir. Sonra dua eden, kendi duasının bilinmesinin sebebi olur, çünkü dua eden vasıtası ile dua, O'nun malûmu olur; dolayısı ile dua eden bir yönden, kendi duasını Evvel'in bilmesinin sebebi olur; (fakat) hakikatte dua eden Evvel'e tesirde bulunamaz; aksine hakikatte O (Evvel), dua eden olmaksızın müessirdir.

Kaynakça

İbn-i Sînâ, *(Risâle fî) Sırrı's-Salât*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyu ve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî felsefeti İbn-i Sînâ* içinde, Beyrut 1983.

İbn-i Sînâ, *(Tefsîru'l-) İhlâs*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyu ve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî felsefeti İbn-i Sînâ* içinde, Beyrut 1983.

İbn-i Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, Çev.: Ömer Türker, Hayykitap: İstanbul 2010.

İbn-i Sînâ, *ed-Du'âu ve'z-Ziyâretu ve Te'sîriha,* (*Mecmu'atu Resâili İbn-i Sînâ* içinde) Neşrd.: Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Paris 2009, s. 35-39.

İbn-i Sînâ, *en-Necât* (Felsefenin Temel Konuları), Çev: Kübra Şenel, Kabalcı Yayınevi: İstanbul 2012.

İbn-i Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye fi Tevhîdihi Te'âlâ ve Sıfâtihi*, Haz: es-Seyyid Zeynu'l-'Âbidîn el-Mûsevî, *Mecmu'u Resâili'ş-Şeyhi'r-Reis* içinde, Haydarâbâd 1354.

İbn-i Sînâ, *et-Ta'lîkât*, Tahkîk: Abdurrahman Bedevî, Bingazi 1972.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Bingazi 1972.

İbn-i Sînâ, *ez-Ziyâretu ve'd-Du'âu*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyu ve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî felsefeti İbn-i Sînâ* içinde, Beyrut 1983.

İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*: Metafizik, Çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Vakıflar

Genel Müdürlüğü Yayınları: İstanbul 2011.
İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev: Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları: İstanbul 2011.
İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*: Mantığa Giriş/Medhal, Çev.: Ömer Türker, Litera Yayıncılık: İstanbul 2006.
İbn-i Sînâ, *Kitâbu't-Ta'lîkât*, Tahkîk: Hasan Mecid el-'Abîdî, et-Tekvîn: Şam 2008.
İbn-i Sînâ, *Sûretu Ketebehu'ş-Şeyh Ebu Sa'îd ile'ş-Şeyhi'r-Reîs Ebi 'Ali b. Sînâ*, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu: 389, vr.: 67-68.
İbn-i Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, Çev: Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları: Ankara 2013.
İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allâh ve İnsân*, Çev.: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları: Ankara 1975.
Mâzî, Mahmûd, *Fî Felsefeti İbn-i Sînâ (Tahlîl ve Nakd)*, Daru'd-Da'veti: Kahire 1997.
Ragıp el-İsfehâni, *Müfredât*, Çev.: Yusuf Türker, Pınar Yayınları: Ankara 2007.
Yazıcı, Tahsin, "Ebu Sa 'îd Ebu'l-Hayr", *DİA*, *X*, 220-222.

Yrd. Doç. Dr.Necmettin PEHLİVAN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Furkân, 25/77.

Bakara, 2/255.

Rahmân, 55/29.

Âli İmrân, 3/5.

İsrâ, 17/44; Nur, 24/41; Sâd, 38/18; Mü'min, 40/7.

Bakara, 2/165; Hac, 22/3; Lokman, 31/6; Cin, 72/6; Tevbe, 9/31; Yunus, 10/18; Zümer, 39/67.

Hud, 11/53; İbrahim, 14/28, 34; Nahl, 16/71-72; İsrâ, 17/83; Lokman, 31/20.

Yunus, 10/12.

Alâ, 87/16-17; Arâf, 7/169; Bakara, 2/61.

İsrâ, 17/11.

Bakara, 2/16.

Lokman, 31/20; Casiye, 45/13.

Bakara, 2/213; Nisa, 4/165; Enam, 6/48, 90; Mü'minûn, 23/44.

Şûrâ, 42/51.

Bkz.:Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çev., Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s 182-187, 139-142.

Kâf, 50/16; Bakara, 2/286; Mü'min, 40/60.

Kâf, 50/16.

Furkân, 25/77.

İbn-i Sînâ, *(Risâle fî) Sırrı's-Salât*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyuve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî felsefetiİbn Sînâ*içinde, Beyrut 1983, s. 207-208.

İbn-i Sînâ, *(Risâle fî) Sırrı's-Salât,* s. 211.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*: Mantığa Giriş/Medhal, Çev.:Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 5.

Bkz.:Fatır, 35/37; A'râf, 7/201; Enam, 6/80, 152; Ra'd, 13/19; Tâhâ, 20/44; Sâd, 38/29; Zümer, 39/9; Mü'min, 40/13; Nazi'at, 79/35; Fecr, 89/23; Bakara, 2/221; İbrahîm, 14/25; Kasas, 28/43, 51; Âl-i İmrân, 3/7. (Kur'ân dilinin büyük ismi Ragıp el-İsfehânî de zikre aklın hıfzettiği bilgiyi kullanması anlamını vermektedir. Bkz.: Ragıp el-İsfehâni, *Müfredât*, Çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, Ankara 2007, s. 575.)

Saff, 61/2.

Müddessir, 74/18-19; Kalem, 68/36; Sâffât, 37/154-155.

Ragıp el-İsfehâni, *Müfredât*, s. 899.

A'râf,7/55.

En'âm,6/42-43, 63; Mü'minûn, 23/76; A'râf,7/55, 94, 205.

Fussilet, 41/11.

İsrâ, 17/44.

Yunus, 10/99.

Ragıp el-İsfehâni, *Müfredât*, s. 963-964.

İbn-i Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, Çev.: Ömer Türker, Hay kitap, İstanbul 2010, s. 14, 23.

İbn-i Sînâ, *Arifler,* s. 23.

İbn-i Sînâ, *(Risâle fî) Sırrı's-Salât,* s. 212.

Zâriyât, 51/56.

Bakara, 2/186; Mü'min,40/60.

Mahmûd Mâzî, *fî Felsefeti İbn Sînâ (Tahlîl ve Nakd)*, Daru'd-Da'veti, Kahire 1997, s. 15.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev: Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Vakıflar Genel Müdürlüğü yayınları, İstanbul 2011, s. 133; İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Bingazi 1972, s. 70, 66, 29, 150, 125, 117, 119, 151-152, 81; İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*: Metafizik, Çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2011, s. 44, 371; İbn-i Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye fi TevhîdihiTe'âlâ ve Sıfâtihi*, Haz. es-Seyyid Zeynu'l-'Âbidîn el-Mûsevî, *Mecmu'uResâili'ş-Şeyhi'r-Reis* içinde, Haydarâbâd 1354, s. 2-3, 5-7, 11, 15-16; İbn-i Sînâ, *(Tefsîru'l-) İhlâs*, Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyuve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî felsefetiİbn Sînâ*içinde, Beyrut 1983, 109-110; İbn-i Sînâ, *en-Necât* (Felsefenin Temel Konuları), Çev.: Kübra Şenel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 277.

M, 5-6, 10. p.

M, 7. p.

Bkz.: Yukarıdaki III. Paragraf.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 152.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 152.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 151-152.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 47-48.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 47-48.

I.M, 13. p.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 48.

I. M, 14. p.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 48.

I. M, 12. p; I. M, 17. p; İbn-i Sînâ, *en-Necât,* s. 274.

İbn-i Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*: Metafizik, s. 371-372; İbn-i Sînâ, *en-Necât,* s. 277.

İbn Sîna, *et-Ta'lîkât*, s. 47-48. (Aşağıdaki II. Metin, 2. Paragraf)

Kur'ân bu durumu *kulle yevmin huve fî şe'nin* (Rahmân, 55/29.) ayeti ile dile getirmektedir.

İbn-i Sînâ, *en-Necât,* s. 276.

I. M, 6. P.

İbn-i Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, Çev.: Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 44-45.

I. M, 2. P.

Tahrim, 66/6; Enam, 6/61.

Şûrâ, 42/51; Nahl, 16/2.

Müddesir, 74/31; Tahrim, 66/6.

Muhammed, 47/27; Enam, 6/61.

Tevbe, 9/26.

Hac, 22/75.

Meryem, 19/16-21.

Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7.

İbn-i Sînâ, *ez-Ziyâretuve'd-Du 'âu,* Tahkîk: Hasan 'Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'âniyyuve'l-Lugatu's-Sûfiyyetu fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde, Beyrut 1983, ss.283-291.

İbn-i Sînâ, *ed-Du'âu ve'z-Ziyâretu ve Te'sîriha,* (*Mecmu'atu Resâili İbn Sînâ* içinde) Neşrd.: Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Paris 2009, s. 35-39.

Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu, 389, vr.: 67-68'de *Sûretu Ketebehu'ş-Şeyh Ebu Sa'îdile'ş-Şeyhi'r-Reîs Ebi 'Ali b. Sînâ* adı ile kayıtlıdır.

İbn-i Sînâ, *et- Ta'lîkât*, Tahkîk: Abdurrahman Bedevî, Bingazi 1972, s. 47-48, 151-152.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu't-Ta'lîkât*, Tahkîk: Hasan Mecid el-'Abîdî, et-Tekvîn, Şam 2008, s. 408-409, 450, 453.

هذه العبارة اشارة إلى آية القرآن: انظر: ١٠. سباء، ٣، ٤٣. يونس، ٦١.

انظر:علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري،الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة-ا،الناشر: دار الأمانة / مؤسسة الرسالة - بيروت، ص. ١٥٣-٢٥٣، حديث: ٦٠٥، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس-اا، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي،الناشر: المكتبة العصرية: ٢٠٠٠، ص. ٢١٣، حديث: ٢٣٥٢.

هذه العبارة اشارة إلى آية القرآن: انظر: ٧١. الإسراء، ٣٤.

İbn-i Sînâ'ya du'â ve ziyâret hakkında soru soran Ebu Sa'îd Ebu'l-Hayr'ın tam ismi, Ebu Sa'îd Fazlullah b.Ebi'l-Hayr Ahmed b. Muhammed el-Meyhenî'dir. 7 Aralık 967 (1 Muharrem 357)'de Horasan bölgesindeki Meyhene (Mehne)'de doğmuş, aynı şehirde 12 Ocak 1049(4 Şaban 440)'a vefât etmiştir. Çocukluğunda babası ile gittiği sema meclislerinde tanıdığı tasavvuf, sonraki bütün hayatını şekillendirmiştir. Çok ağır bir çile çıkarma yöntemi benimsemiştir. Tekke adabı belirleyen ilk mutasavvıf olduğu söylenilmektedir. İbn-i Sînâ için "benim gördüklerimi biliyor." diyen; aynı zamanda İbn-i Sînâ'nın da "benim bildiklerimi görüyor." dediği sûfi olduğu da rivayet edilmektedir. İbn-i Sînâ ile sadece bu konuda değil birçok konuda yazışmıştır.(Bkz.:Tahsin Yazıcı, "Ebu Sa'îd Ebu'l-Hayr", *DİA*, *X*, 220-221)

İbn-i Sînâ'nın bu ibaresi Sebe', 34/3 ve Yûnus, 10/61. ayetlere işarettir.

Rivayetin sıhhati ve sübutu hakkındaki değerlendirmeler için bkz.:Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen NûreddînAlî b. Sultân Muhammed el-Herevî, *el-Esrâru'l-Merfûafi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a I*, Tahkik: Muhammed es-Sabbag, Dâru'l-Emanet/Muessesetu'r-Risâle, Beyrut Thz., s. 351-352, no: 506; el-'Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâh, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs II*, Tahkik: Abdulhamîd b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî, el-Mektebetu'l- 'Asrıyye, 2000, s. 312, no: 2532.

İbn-i Sînâ'nın bu ibaresi İsrâ, 17/43. ayete işarettir.

FELSEFÎ TEFSİR BAĞLAMINDA İBN-İ SÎNÂ'NIN KUR'AN SURE VE AYETLERİNE YAKLAŞIMLARI [717]

Giriş

'Felsefî Tefsir' ve 'Felsefî Okuma'

Kur'an müfessirleri 'felsefî tefsir'in neliği konusunda 'efrâdını câmi ağyârını mâni' bir tanım yapmamışlardır. Felsefî tefsirin anlam alanı konusunda klasik kaynaklarda konuyu bütün yönleriyle ortaya koyan kuşatıcı ve tatminkâr bir tanımın yapıl(a)mamasında, felsefenin tanımı konusundaki tartışma ve ihtilaflar kadar, bütün ilimlerin kendisinden doğduğu kabul edilen "felsefe"nin ve "felsefî ilimler sisteminin" tarihsel süreçte geçirdiği değişimin de etkisi bulunmaktadır. Felsefeciler, felsefeye ve filozoflara karşı çıkılırken bile pekâlâ felsefe yapılmış olunabileceğini belirttiklerine göre, 'felsefî tefsirin' mahiyetini belirleme ve sınırlarını tayin etme meselesi, elbette oldukça zor bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır.

Çağdaş dönemde konulu tefsir tarihi yazan müellifler, 'felsefî tefsir'in neliği konusuna yorumlar ve yorumların içeriği üzerinden değil daha çok Kur'an yorumcularının kimliği ve nitelikleri üzerinden yaklaşmışlardır. Tefsir tarihini konularına göre inceleyen bu tür eserler, tefsir eserlerinin sınıflandırmasını, önce müfessirlerin eğilimleri, ardından da yaptıkları tefsirin belirgin özelliklerini dikkate alarak oluşturmuşlardır. Buna göre fakihlerin yazdığı ahkâm ayetlerini konu edinen tefsirlere 'fıkhî tefsir', tasavvuf ehlinin keşf ve ilhama dayanarak îmâ ve işaretlere dayalı tefsirlerine 'tasavvufî' veya 'işârî tefsir'; dilcilerin yazdığı dilbilime ağırlık veren tefsirlere de 'lügavî tefsir' gibi isimler vermişlerdir. Bu çerçevede 'felsefî tefsir' başlığı altında da çeşitli İslam filozoflarının yaptıkları Kur'an'ın muhtelif sure ve ayetlerine dair yorumları örnek vermişlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşımdan hareketle 'felsefî tefsir' ve 'felsefî okuma'yı İslam felsefecilerinin Kur'an sure ve ayetleri hakkında yapmış oldukları açıklama ve yorumlar şeklinde tanımlamak mümkündür. Buna göre elinizdeki incelemede 'felsefî tefsir' ve 'felsefî okuma' ile kastettiğimiz şey genelde İslam filozoflarının özelde de İbn-i Sînâ'nın Kur'an sure ve ayetleri hakkında yapmış oldukları açıklama ve yorumlardır.

Mantık ve dilbilimde kavramlar arası ilişkilerde üst anlamlılık ve alt anlamlılık ilişkisi söz konusudur. Üst anlamlılık, sayı bakımından birbirlerinden farklı ancak anlamda ortak nesneler için kullanılır. Ali, Veli, Hasan, Hüseyin için 'insan' isminin kullanılması; cisim olmadaki ortaklıkları sebebiyle gök, yer ve insana 'cisim' isminin verilmesi gibi.[718] Üst anlamlı sözcüklerin anlam alanına giren kelimeler alt anlamlı olarak adlandırılır. Mesela "elma" ve "portakal" ile "meyve" arasında alt anlamlılık; "meyve" ile "elma" ve "portakal" arasında ise üst anlamlılık ilişkisi bulunmaktadır.[719] Konuya bu açıdan bakıldığında "felsefî tefsir" terkibinin üst anlamlı bir ifade olduğunu belirtmek gerekir. Zira 'felsefe'

ve ‘tefsir’ kavramlarının anlam alanlarını dikkate alır ve bu iki kavramın oluşturduğu ‘felsefî tefsir’ terkibinin klasik İslam filozoflarının özellikle de İbn-i Sînâ’nın kastettiği felsefenin içerdiği ilimler bütünü açısından değerlendirirsek, söz konusu ifadenin sınırlarının oldukça geniş üst anlamlı bir ‘şemsiye terkip’ olduğu açığa çıkar. Çünkü klasik İslam filozofları, özellikle de İbn-i Sînâ felsefenin içerdiği ilimler bütününü son derece geniş tutmuştur. Bu nedenle ‘felsefî tefsir’in anlam alanı, İbn-i Sînâ’nın hikmet ve hikemi ilimler tasnifinin tüm alanlarını kapsar, dolayısıyla onun aklî ve felsefî ilimler tasnifi kadar geniş bir içeriğe sahiptir.

Felsefî tefsir ve felsefî okumanın imkânı ve meşruiyeti, Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetine katkısının ne kadar ve hangi düzeyde olacağı, gerek tefsirci ve gerekse felsefecilerin üzerinde yoğun olarak çalışmaları gereken ayrı bir tartışma ve inceleme konusudur. Burada felsefî tefsir ve dini metinlerin felsefî olarak okunması konusuna, tarihte yaşanmış ve çeşitli örnekleri sunulmuş bir olgu olarak bakıp konuyu İbn-i Sînâ özelinde incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız. Çünkü genelde İslam filozofları, özelde de İbn-i Sînâ’nın doğrudan Kur’an surelerini tefsir eden risalelerinin yanı sıra, dini ve felsefî eserlerinde Kur’an sure ve ayetlerine dair yorumları, dini naslarda yer alan çeşitli kavram ve konularla ilgili genel ve özel olarak görüşler ileri sürmüş olmaları yaşanmış bir vakıadır. Felsefî tefsir ve felsefî okumanın imkân ve meşruiyeti, Kur’an yorumuna katkılarının hangi düzeyde olup olamayacağı biraz da eldeki ürünlerin ve somut örneklerin derinlikli tahlil ve tenkidinden sonra açıklığa kavuşturulabilir.

İbn-i Sînâ’nın Müfessirliği Üzerine

İbn-i Sînâ ismi zihinlerde ilk anda bir müfessirden ziyade büyük bir filozof ve tabip siması canlandırmaktadır. Bu son derece doğaldır, zira onun en büyük niteliği büyük bir felsefeci ve hekim oluşudur. Ancak onun, bu iki vasfı aşan bir takım niteliklere sahip olduğu da malumdur. İbn-i Sînâ’yı bir müfessir olarak nitelemek doğal olarak ‘müfessir’ kavramıyla neyin kastedildiğine, ‘müfessir’ sıfatını hak etmek için Kur’an’ın ne kadarının tefsir edilmesi gerektiği konusundaki anlayış ve yaklaşıma bağlıdır. Müfessir derken Kur’an’ı baştan sona tefsir eden İslam bilginleri kastediliyorsa, İbn-i Sînâ bu anlamda bir müfessir değildir. Zira eldeki veriler onun baştan sona Kur’an’ı tefsir ettiğine dair kesin kanıtlar sunmamaktadır. Ancak müfessir sayılmak için Kur’an’ın bir kaç suresini tefsir etmek yeterliyse, bu durumda onun da bir müfessir olduğu söylenebilir. Çünkü İbn-i Sînâ, Kur’an’ın çeşitli surelerine dair bağımsız tefsir risaleleri yazan ve bu türdeki eserlerinden çoğu günümüze kadar ulaşan İslam filozoflarından biridir.[720]

Bazı klasik tabakât müellifleri ve çağdaş araştırmacılar, Kur’an’ı baştan sona tefsir etmeyen bilginleri de müfessirler tabakası arasında sayabilmektedir. Bir müellifin müfessir olarak nitelendirilebilmesi için Kur’an’ın kaç sure veya ayetini tefsir etmesi gerektiği konusunda ise araştırmacılar arasında tam bir ittifak yoktur. Olgusal olarak bakıldığında bir insanın müfessir olarak nitelendirilmesinin biraz da Kur’an araştırmacılarının değerlendirmelerine ve müfessirler tabakasına yer veren araştırmacıların öznel tutumlarına bağlı olduğu

görülmektedir.

Es-Suyutî (ö. 849), ed-Davudî (946/1540) ve onuncu yüzyıldan sonra vefat etmiş olan Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî (ö. 1095?) gibi klasik "Tabakâtu'l-müfessirin" müellifleri, eserlerinde İbn-i Sînâ'yı bir müfessir olarak zikretmemişlerdir. Ancak son dönemlerde yazılan bazı tabakât türü çalışmalar ve tefsir tarihine dair eserlerde, İbn-i Sînâ'nın müfessirler tabakası arasında yer aldığını ve Kur'an müfessirleri arasında zikredildiğini görmekteyiz.

Müfessirleri kadim geleneğe uyarak asırlara göre taksim edip her hicri asrı bir tabaka olarak değerlendiren merhum Ömer Nasuhi Bilmen, yapılan diğer tefsir tasnifleri konusunda da açıklamalar yapmıştır. Bilmen, tefsir sahasında izledikleri usul, serd ettikleri malumat ve mütalaaları itibarıyla de müfessirlerin farklı zümrelere ve mesleklere ayrıldıklarını vurgulayarak kendi tasnifine göre onların meslek ve meşrep itibarıyla dokuz sınıfa ayrılabileceğini belirtmektedir.[721]

Merhum, birinci meslekin mümtaz bir tabaka teşkil eden, bağımsız bir tefsir yazmamış Resul-i Ekrem'den aldıkları ve sebeb-i nüzulüne vakıf oldukları ayetleri nakleden ashâba; ikinci meslekin ayrıntılı tefsirleri olmayan ancak daha sonra adlarına birer tefsir vücuda getirilen tabiîne; üçüncü meslekin de rivayet yöntemine büyük bir gelişme kazandıran ve yazılı tefsir kitapları vücuda getiren tebeu't-tabiîne mensup zatlara ait olduğunu belirtmektedir. Dördüncü meslekin üçüncü tabakayı teşkil eden selef-i salihîne; beşinci meslekin ashap, tabiîn ve seleften nakledilen görüşleri toplayıp ayrıntılı ve detaylı tefsir kitapları yazan ancak senedleri ve ravileri kısaltan dördüncü ve daha sonraki tabakalara mensup bir takım zatlara ait olduğunu ifade etmektedir. Altıncı meslekin daha ziyade uzmanı oldukları ilimlerden bahseden ve kendi mezheplerini üstün kılmaya çalışan bir takım zatlara ait olduğunu ifade eden merhum, yedinci meslekin bazı surelere dair tefsirler yazan veya mufassal tefsirler üzerine haşiye ve ta'likalar yazmakla yetinen zatlara ait olduğunu söylemektedir. Sekizinci meslekin yeni ilim ve kuramları dikkate alan ve İslam âleminin uyanışına vesile olacak değerlendirmelerde bulunan zatlara ait olduğunu, bunların da on üç ve on dördüncü tabakalara mensup müfessirler arasında görüldüğünü belirtmektedir. Merhum'a göre dokuzuncu ve son sıradaki meslek ise ayetlerin işârât ve letâifini izaha çalışmakla yetinen ehl-i tasavvufa ait meslektir.[722]

Yazdıkları tefsir kitaplarının çokluğu, çeşitliliği ve içeriklerinin zenginliği itibarıyla bazı müfessirlerin aynı anda farklı mesleklere mensup sayılabileceğini de belirten merhum, örneğin Gazâlî'nin hem müfessirlerin usulü hem de tasavvuf yöntemiyle tefsir yazdığını dolayısıyla hem beşinci hem de dokuzuncu meslek ricalinden sayılabileceğini belirtmektedir. Merhum Bilmen, İbn-i Sînâ'yı da sıraladığı Kur'an müfessirleri tabakasına dâhil etmekte ve bu büyük filozofu meslek olarak da müfessirlerin beşinci tabakası arasında saymaktadır.[723] İbn-i Sînâ'nın müfessirliği konusunda şunları söylemektedir:

"İbn-i Sînâ gerek İslam ilimlerine ve gerek Yunan felsefesine pek mükemmel vakıf bulunuyordu. Şöhreti bütün medeniyet âlemine şamildir. Felsefî eserleri orta asırlarda garp daru'l-fünunlarında okunuyordu. Eserlerinin çeşitliliği, iktidarı ilmisinin genişliği takdirlere şayandır. Yalnız tıp, riyâziyat, felsefe sahalarında değil, dinî ilimler sahasında da iktidarını bir takım eserleriyle ispat

etmiştir. Ezcümle bazı sureler hakkında tefsirler yazarak kıymetli, hekimâne mütalaalar serdetmiş, bazı eserlerinde bir takım ahkâm-ı şeriyyenin hikmetini izaha çalışmıştır."[724]

Müfessirlerle ilgili bibliyografik eserler vücuda getiren bazı çağdaş araştırmacılar da İbn-i Sînâ'yı, Kur'an müfessirleri arasında saymaktadır. İki ciltlik oldukça yararlı ve kapsamlı bir müfessirler ansiklopedisi hazırlamış olan Adil Nuveyhid de bunlardan biridir. Nuveyhid, söz konusu çalışmasında İbn-i Sînâ'yı da Kur'an müfessirleri arasında saymaktadır. Filozofun çok sayıda eser vermiş bir müellif olduğunu, kitap ve risalelerinin sayısının iki yüzü bulduğunu, edebiyat, ilim, hikmet, tıp, din ve siyaset alanının yanı sıra bazı sureleri de tefsir ettiğini belirtmektedir.[725]

Bütün bunlar, gerek doğrudan Kur'an, sure ve ayetleri ile ilgili olarak yazmış olduğu tefsir alanını ilgilendiren çalışmaları ve gerekse dini ve felsefî eserlerinde yapmış olduğu yorumları itibarıyla İbn-i Sînâ'nın da aynı zamanda bir Kur'an müfessiri sayılabileceğini göstermektedir.

İbn-i Sînâ'nın Din ve Kur'an Anlayışı

İbn-i Sînâ'nın Kur'an'a bakışı ve ilahi hitapla ilgili anlayışı, onun din, felsefe ve bunların birbiriyle olan ilişkilerine dair tezleriyle bağlantılıdır. Filozofun Kur'an ve içeriğine dair anlayışı bu iki olgunun birbiriyle olan ilişkileri çerçevesinde şekillendiğinden önce onun felsefe ve dine, bunların birbiriyle ilişkilerine dair görüşlerine değinmek gerektiği kanaatindeyiz. Bu bölümde filozofun genelde felsefe ve din olgusuna nasıl baktığına, bu iki olgudan ne anladığına, din-felsefe ve akıl-nakil ilişkileri ile ilgili görüşlerine değinecek, sonra Kur'an anlayışını da bu çerçeve içerisinde incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

İbn-i Sînâ küçüklüğünde Kur'an eğitimi almış ve özellikle de uzun süre fıkıh tahsilinde bulunmuştur. Bu eğitimin bir sonucu olarak İbn-i Sînâ'nın eserlerinde dini konulara ve özellikle de Kur'an'a son derece vakıf olduğu, felsefî meseleleri işlerken de sık sık ayet ve hadislerden yararlandığı, birçok yerde ayet ve hadis istişhadında bulunduğu, bazen bir ayetin belirli bir kısmını veya tamamını, zaman zaman belli bölümlerini iktibas ettiği, onlara atıflar yaptığı veya telmihlerde bulunduğu görülmektedir.

İbn-i Sînâ'ya göre Kur'an bir vahy-i ilahidir. Ancak o vahyi, geleneksel anlayıştan farklı bir şekilde anlamakta ve açıklamaktadır. Ona göre Kur'an, bir vahiy eseri olmanın yanı sıra aynı zamanda mucizevî bir kitaptır. Filozof, Kur'an'ın icaz özelliklerini de, içerdiği fesahat ve belagat; hayret verici özellik ve nitelikler; nazmının güzelliği; aklî konulara dair içerdiği bilgiler; Allah, melekler, ilahi kitaplar ve peygamberlere dair verdiği bilgiler; muhtevasında yer alan geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberlerde görmekte ve ilahî hitaptaki bu özellikleri birer i'câzî/mucizevî özellik olarak kabul etmektedir. Mucize olgusunu da aklî bir temellendirmeyle açıklamaya çalışan düşünür, onları nebilerin sahip olduğu bazı önemli ve özel güçlere dayandırmaktadır.[726]

İbn-i Sînâ, dini evrensel bir olgu olarak gördüğü ve hedef kitlesini de seçkin ve halk ayırımı yapmaksızın herkese şamil olarak kabul ettiğinden dolayı, Kur'an hitabını da evrensel kabul etmektedir. Ona göre Kur'an hitabı evrenseldir, ancak

bu, din dilinin ve Kur'an'ın ihtiva ettiği konuların tamamının herkes tarafından eşit düzeyde anlaşılabileceği anlamına gelmez. Kur'an tüm insanlara hitap etmek, seçkin ve sıradan ayırımı yapmaksızın herkesi kapsamak durumunda olduğu için, dil ve hitabı da buna göre ayarlanmış, dolayısıyla onda yer yer herkesin anlayabileceği, yer yer de yalnızca seçkinlerin kavrayabileceği bir dil kullanılmıştır. Genel kitlenin ihtiyaçlarını da dikkate alan ilahi hitap, birçok konuyu mücmel bırakmış, yer yer tenzihî, yer yer de temsilî ve teşbihî bir dil kullanmıştır. Kur'an, remzî ve teşbihî dili de özellikle halka anlatılması zor olan bazı meseleleri anlatırken tercih etmiştir.

Fazlur Rahman'ın ifadesiyle İbn-i Sînâ, "Kur'an'ın bütünüyle değilse de, genel olarak lafzî değil sembolik hakikat olduğunu, fakat avam için lafzî hakikatlerin korunması gerektiğini öne sürer. Bu, Kur'an'ın Allah kelamı olmadığı manasına gelmez. Kur'an elbette bir anlamda lafzî olarak Allah kelamıdır. Bundan başka her ne kadar herkesin uyması gerekiyorsa da, şeriat de kısmen sembolik ve kısmen eğiticidir."[727]

İbn-i Sînâ'nın nübüvvetin ispatına dair yazdığı bir risalenin başlığı, peygamberlerin kullandıkları simgesel dilin, din dilindeki bir takım rumuz ve emsallerin te'vili başlığını taşımaktadır. Eserin tam ismi 'Risâletün fi isbâti'n-nübüvveti ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim'dir. Bunun anlamı 'Peygamberliğin ispatı, kullandıkları simge (rumuz) ve sembollerin (emsal) yorumlanması' demektir ki, eserin adı onun genelde din dilinde özelde de Kur'an ve sünnette sembolik ifadelerin varlığını kabul ettiğini ve bazı ayetleri kendi felsefî sisteminin temsilleri olarak görerek bir anlamda şifrelerini çözdüğünü göstermektedir. Nitekim filozof Kur'an'daki nur ayetini, hurûf-u mukataayı ve başka bir çok ayeti, bu bağlamda değerlendirmiş ve felsefî düşüncesine uygun olarak yorumlama yoluna gitmiştir.[728]

İbn-i Sînâ, Kur'an hitabının yerine göre tenzihî, yerine göre de teşbihî, yerine göre hakikî yerine göre de mecazi bir dil ve üslup kullandığı kanaatindedir. Bilhassa Arapça'da, kelamda anlam genişlemesi (tevessu) ve mecâzın bulunduğunu kabul eden filozofun kanaatine göre Kur'an'daki birçok ayet teşbihî olduğu için mecazi özellikler taşımaktadır.[729] İşte seçkinlerin bir görevi de, onun bu mecazi ve remzî dilini çözmektir.

İbn-i Sînâ'ya göre Kur'an'ın birçok sure ve ayeti simgesel ve işârî bir özellik taşımaktadır, tefsir terimiyle ifade edecek olursak bu sure ve ayetler müteşabihattan sayılır. Filozofun anlayışına göre Kur'an'ın ne kadarı işaret dilini kullanmaktadır veya Kur'an hangi konuları sembolik bir tarzda anlatmaktadır? Tamamen mi yoksa kısmen mi simgeseldir? Hakiki olarak kabul edilmesi, dolayısıyla zahiri/literal anlamlarının korunarak te'vile ve mecazi yoruma yeltenilmemesi lazım gelen sure ve ayetleri yok mudur? Hakiki anlamıyla alınması gereken bir takım naslar varsa, bunlar daha çok hangi alanlarla ilgilidir? İlahi hitapta bir takım gerçekler işaret dili ile ifade edilmişse veya onda mecazî, teşbihi ve simgesel bir dil de kullanılmışsa, bunlar daha çok hangi alanlarda ve konularda kullanılmıştır?

Filozofun eserleri arasında doğrudan zikri geçen soruları cevaplayıcı mahiyette bir risale bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu soruların cevabını ancak onun

muhtelif eserlerine serpiştirilmiş olan, yer yer doğrudan yer yer de dolaylı olarak yapmış olduğu açıklamalardan hareketle verebileceği kanısındayız.

Bilindiği gibi genel kabul gören anlayışa göre İslam bilginleri son ilahi dinin temel esaslarını en genel manada itikadî esaslar, ibadet konuları, muamelat ve ukubat hükümleri ile ahlakî esaslar şeklinde tespit etmişlerdir. Geleneksel anlayışa göre Kur'an'ın içerdiği itikadî konular arasında Allah'a, meleklere, ilahi kitaplara, peygamberlere iman, ahiret hayatı ve bir de kader konusu ve bunlarla bağlantılı diğer konular gelmektedir. İbadet esasları arasında ise namaz, oruç, hac, kurban, zekât vs. şeklinde sıralayabileceğimiz diğer ibadet hükümleri yer almaktadır. Yine Kur'an'ın içerdiği muamelat ve ukubat ilkeleri arasında ise yeme-içme, evlenme-boşanma, miras, alış-veriş, ticaret vs. gibi kişinin gerek kendisi ve ailesi, gerekse diğer insanlarla olan ilişkilerinden doğan hak ve sorumluluklarına dair hükümler içeren ayetler yer almaktadır. Kur'an'ın ahlakî esaslara dair içerdiği ayetlerse kişinin Allah'a, evren ve insanlara karşı takınması gereken tutum ve davranışlara dair emir ve yasakları içeren, dini ve ahlakî özellikler taşıyan ayetler bütünüdür. Dolayısıyla yukarıdaki soruları Kur'an ayetlerindeki bu genel başlıkları ve bunlara dair esasları belirten ayetleri dikkate alarak cevaplandırabiliriz.

İbn-i Sînâ'nın bireysel ve toplumsal hayatta ibadetlerin gereğine ve önemine inanması, kendi özel hayatında dinî ibadetlerini bizatihi yerine getirmesi, namaz ve duanın önemini vurgulaması, salih amel ve ibadeti insanların ruh ve beden sağlığı için son derece gerekli ve yararlı görerek eserlerine Allah'a karşı kulluk görevini yerine getirmenin insanlara hem bu dünyada hem de ahirette birçok yararlar sağlayacağını vurgulayan bölümler eklemesi[730], namaz konusunda müstakil bir risale yazmış olması, onun Kur'an'ın ibadet alanını ilgilendiren konularının muhkem olduğuna inandığını ve bu alanla ilgili ayetlerin anlamlarını hakiki olarak kabul ettiğini, dolayısıyla ilahi hitaptaki ibadetlerle ilgili lafızların delaletlerinin simgesel olmadığı kanaatini taşıdığını göstermektedir.

Filozofun hayatı ve dini yaşantısına bakıldığında onun özel hayatında dini ibadetlerini yerine getirdiğini, namaz kılma, dua etme, kabir ziyaretinin yararlı olduğunu vurgulama ve yoksullara yardım etme gibi bir takım dini emir ve tavsiyeleri uyguladığı, ayrıca şeri yasaklardan kaçınacağına dair verdiği ahitleri görülmektedir. Filozofun özellikle Risale fi'l-ahd adlı eserinde kendisini ilahi bir ahitle de bağlayarak Allah'a karşı şeri emirlerin yerine getirilmesi konusunda ihmalkâr davranmayacağını, dinî yasaklardan kaçınacağını ve ibadetlerin ifasında kusur etmeyeceğine dair söz verdiğini de biliyoruz. Aynı şekilde onun devrinin mutasavvıflarından Ebu Said Ebul Hayr'a (ö.440/1049) yazdığı risalede hareketlerin en güzelinin namaz, amellerin en faziletli ve en mükemmelinin de oruç olduğunu vurgulaması, filozofun ibadet hükümlerini muhkemat olarak kabul ettiğini, onları müteşabihattan saymadığını ve dolayısıyla da te'viline yeltenmediğini göstermektedir.[731]

Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle "İbn-i Sînâ'ya göre mikro kozmos ile makro kozmosun birbirine tekabül etmesi, aralarında var olan sempati ve ahenk sebebiyledir. Dini ibadetleri yapmak, mikro kozmos ile makro kozmos arasındaki sempatiyi daha da artırır ve insanın göklerden daha çok ruhî güç almasını sağlar.

İbadetler özellikle dua (namaz) dünyanın düzenini insan varlığında içselleştirir. Bu nedenle kurban kesmek, yağmur ve benzeri şeyler için dua etmek büyük faydalar getirir."[732]

İbn-i Sînâ, yine ed-Dua adlı risâlesinde dua ve kabir ziyaretinin faydalı olduğunu, bu olayın âlemdeki nedensellik yasasıyla çelişmediğini belirtir ve böylece felsefenin sonuçları ile dinin dua talebini uzlaştırmaya çalışır.[733]

Bütün bu örnekler İbn-i Sînâ'nın İslam geleneğinde aklın otoritesine karşı çıkarak hakikati masum imamların bildiğini iddia eden ve şerî emirlerin yalnızca batınının murad edildiğini ileri sürerek nasların zahirini reddedip ilahi esasları işlevsiz hale getiren aşırı şiî/bâtıniler gibi Kur'an'ın bütün hükümlerini te'vil etme yoluna gitmediğini göstermektedir. Bilindiği üzere Bâtıniye, nasların zahiri manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen "masum imam"ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adıdır.[734] Nitekim tarih içinde aşırılıklarıyla dikkat çeken bazı şiî/bâtıni gruplar abdest, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler de dâhil olmak üzere Kur'an'ın bütün ayetlerini kendi sapkın anlayışları doğrultusunda te'vil ederek ilahi esasları ortadan kaldırma yoluna gitmişlerdir.[735]

Kur'an dili konusunda bu tür bir yaklaşıma karşı olan İbn-i Sînâ, zahirle batın arasında orta bir yolu benimseyerek dinin ve Kur'an'ın emirlerinin zahiri ve bâtıni boyutuyla birlikte ele alınmasını savunmuştur. İbn-i Sînâ, namaz konusunu ele aldığı er-Risâle fî sırri's-salât adlı eserinin mukaddimesinde insanların namazın zahiri konusunda gevşeklik gösterip bâtıni boyutunu da hiç düşünmediklerini görünce kaleme alma ihtiyacı hissettiğini ve bu konuda bazı açıklamalar yapmayı gerekli gördüğünü belirtmektedir.[736]

Namaz risalesinde filozof, namazın gerekliliğini vurgulayarak şeriatın bu ibadeti akıllı ve büluğ çağına ulaşmış insana teklif ettiğini, böylece insana tazarru ve niyaz etme imkânı sağladığını, onu ilahi hitaba mazhar kılarak bu fiil ve sıfat ile insanı diğer canlılardan ayırdığını belirtmektedir. Yine İbn-i Sînâ, şeri kanunların yalnızca genel kitle için değil, seçkin ve entelektüel zümreler için de sosyal faydalar içerdiğini vurgulamış ve namazın sadece halk için değil filozoflar için de faydalı olduğunu savunmuştur.[737]

Düşünür, üç bölüme ayırdığı risalenin birinci bölümünde namazın mahiyetini, ikinci bölümde namazın zahirî ve bâtıni boyutunu, üçüncü bölümde de bu iki kısmın kime gerekli olduğunu ele almaktadır. Namazda birçok fayda ve umumi maslahat bulunduğunu ifade eden filozof, namaz ibadetinin şerî bir emir olarak yerine getirilmesinin farz olduğunu belirtmenin yanı sıra, söz konusu ibadeti şekli ve zahiri boyutuyla yerine getirmenin de bir vecibe olduğunu ve bunun ihmal edilmemesi gerektiğini, ancak bu ibadeti icra ederken yalnızca şeklin ve zahirin yeterli olmadığını, aynı zamanda bu ibadetin derûnî boyutu üzerinde de durmak gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre namazın yalnızca şekli ve zahiri yönünün yerine getirilmesi bir eksikliktir. Namazda içtenlik ve ihlas gibi bâtıni boyutlar da en az şekil kadar gerekli ve önemlidir. Bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Şimdi bil ki, namaz iki kısma ayrılmıştır: 1-Bir kısmı zahirdir. Bu riyazidir ve zahire mütealliktir. 2-Bir kısmı bâtındır. Hakiki olandır ve bâtını gerektirir.

Zahiri olana gelince, o şer'an me'mur va'z olarak da malumdur. Şeriat onu gerekli görmüş, insanları onu kılmakla mükellef tutmuş ve "salat" olarak da adlandırmıştır. Zira namaz imanın kaidesidir. Allah resulü: "Namazı olmayanın imanı yoktur, yine emaneti olmayanın da imanı yoktur" diye buyurmuşlardır. Hazırlıkları malum, vakitleri bellidir. Onu ibadetlerin en şereflisi saymış, diğer ibadetlerden üstün bir derecede tutmuştur."[738]

Filozof, Allah resulünün "Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılınız." hadisini örnek vererek şekil ve batını birleştirdikten sonra, bâtıni boyutla neyi kastettiğine de şu ifadelerle açıklık kazandırmaktadır:

"İkinci kısma gelince o bâtındır, hakikidir. Hakkı, arınmış bir kalp ve kuruntulardan soyutlanmış bir nefis ile müşahede etmektir. Bu kısım bedenî hazırlıklar ve hissî rükünler yerine cari olmaz. Havatır-ı sâfi ve nüfus-u bakiye mecrasına cari olur. Allah resulü bu hakiki idrakle meşgul olmuş, bu durum onu adedî nizamdan alıkoymuştur. Bazen namazı kısaltmış, zaman zaman uzatmıştır. Akıl ile itimat olunan namaz işte bu namazdır. Allah resulünün "Namaz kılan rabbine yakarmaktadır." diye buyurması bu dediğimizin delilidir. Münacatın cismani uzuvlar ve hissî lisanla olmadığı da akıllıya malumdur. Zira böyle bir konuşma ve münacat, mekân ve zamanın kuşattığı kişiler için olur."[739]

Filozofun Kur'an ve sünnetin namaz ibadetine dair hükümleri karşısında takındığı ve ortaya koyduğu bu zahir-batın sentezli yaklaşımı, tüm ibadet hükümleri için de geçerlidir. Zira İbn-i Sînâ, devamla ibadet esnasında zahir ve bâtıni boyutun beraberce göz önüne alınması gerektiğine dair ortaya koyduğu bu ilkenin, bütün şerî emirler için geçerli olduğunu belirtmektedir.[740]

Eş-Şeyh er-Reis, Kur'an'ın ahlakî alanda ortaya koymuş olduğu hükümleri de hakiki olarak değerlendirmekte ve Kur'an'ın bu tür erdemler üzerinde duran sure ve ayetlerini muhkem olarak kabul edip simgesel olarak değerlendirmemektedir. Filozof ahlak alanında din ile felsefenin söyledikleri arasında herhangi bir zıtlık ve aykırılık görmemiş, tam aksine daha önce de değinildiği üzere ahlakî hikmetin ilahî dinden kaynaklandığını söylemiştir.[741] O halde bu anlayışa göre Kur'an'ın ahlaka dair hükümleri de lafzî ve hakiki anlamdadır ve muhkemdirler. Bilindiği üzere filozofun ahlak felsefesi anlayışı dört ana esas üzerine bina edilmiştir. Ahlak felsefesinin bu dört ana unsuru da "adalet, şecaat, hilm ve hikmet" şeklindedir. Bu dört esastan bilgelik/hikmet aklî kuvvetin erdemidir. Cesaret ise öfke gücünün erdemidir. İffet, şehvet gücünün erdemidir. Adalet ise bütün bunları toplayan ve hepsinin belli oranda bulunmasını sağlayan dengeleyici erdemden ibarettir.[742] Buna göre filozofun ahlak felsefesinde dört ana esasın alt dallarını oluşturan cömertlik, kanaat, sabır, şükür, sır tutma, doğruluk, ahde vefa, rahmet, hayâ, tevazu… şeklinde sıralanabilecek diğer tüm ahlakî erdemler ve bunlara dair ilahi buyruklar muhkemdirler, dolayısıyla zahir üzere kabulleri gerekir. İnsanî nefsin de önce batıl inançtan ve güzel ahlaki erdemlerin karşıtı olan kötü huylardan arındırılıp temizlenmesi, sonra nazari ve kutsi bilgilerle olgunlaştırılması ve daha sonra da doğru fiiller ve erdemli davranışlarla donatılması ve olgunlaştırılması gerekir.[743]

Filozofun dini naslar içinde muhkemat olarak kabul ettiği ve teviline yeltenmediği konularla ilgili bu tespitlerden sonra, müteşabihattan saydığı ve

te'vil yoluna gittiği Kur'an konularına da değinmemiz gerekir. Eserlerinin genel muhtevasına bakarak İbn-i Sînâ'nın Kur'an'da yer alan ve inanç alanını ilgilendiren bazı Kur'an sure ve ayetlerini teşbihî olarak kabul ettiğini ve bunları müteşabihattan saydığını söyleyebiliriz. Öncelikle filozofa göre Kur'an'da Allah'tan ve onun zat ve sıfatlarından, fiil ve isimlerinden bahseden ayetler muhkem değil müteşabihattandır. Bunların tamamı hakiki (lafzî) anlamıyla alınamazlar. Filozofa göre Kur'an, Allah konusunu açıklarken meseleyi bedevi ve anlayışı kıt olan halkın düzeyine indirmek için birçok noktada teşbihî bir dil kullanmıştır. Ancak bunlarla birlikte tenzihî bir dil de kullanarak durumu dengelemiştir. Bu nedenle Kur'an'da Allah'ın zat, sıfat, fiil ve isimlerinden bahseden ayetlerin onun felsefî sistemine uygun bir tarzda te'vil edilmeleri gerekmektedir. Özellikle Allah'ın büyüklüğü ve azameti insanların anlayabilecekleri bir takım rumuz ve örneklerle anlatılmıştır.[744]

Yine İbn-i Sînâ'nın Kur'an'da yer alan diğer iman esaslarıyla ilgili ayetleri de müteşabihattan saydığını söyleyebiliriz. Buna göre Kur'an'da simgesel dilin kullanıldığı alanlardan biri de meleklerdir. Kur'an ve sünnetin bu konudaki tutumu meleklerin varlığından bahsetmek, yüce ilahi varlıklara değinip bu konuda ayrıntıya girmeden onları halk indinde güzel karşılanacak şekilde nitelemektir. O da meleklerin yalnızca filozofların akıllarının kavrayabileceği salt aklî ruhsal varlıklar olarak değil de, halkın hayal edebileceği en güzel şekillerde tasvir etmektir.[745] Filozof meleklerden bahseden bazı ayetleri İslam geleneğindeki geleneksel anlayışlardan oldukça farklı bir şekilde değerlendirmiş ve kendine özgü bir üslup ve anlayışla açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir. Vahiy meleğinden diğer meleklere kadar hemen bütün melekleri te'vil etmeyi tercih eden filozof, bunları daha çok bağımsız varlığa sahip aklî varlıklar olarak değerlendirmiştir. Yine eserlerinde gökyüzü ve yeryüzü melekleri gibi ayırımlar yapmış, bazı eserlerinde insanın sahip olduğu nazarî ve amelî kuvvetleri yeryüzü melekleri olarak nitelemiş, ay üstü varlıkları yüce, ulvi varlıklar olarak telakki etmiştir.[746]

İbn-i Sînâ'ya göre Kur'an'da iman, ibadet, hukuk ve ahlaka dair yukarıda değinilen esasların birçoğu açık bir dille anlatılmakla birlikte, meâd ve ahiret hayatıyla ilgili bilgilerin büyük bir kısmı da sembol, teşbih ve misallerle ifade edilmiştir. Halkın ulvî hakikatleri kavrayabilmesi için de bu gereklidir. Çünkü ne halk bu bilgilerin mahiyetini tam olarak anlayacak düzeydedir, ne de onların kullandığı gündelik dil bu bilgileri anlatmak için yeterlidir. Ancak kavrayış düzeyleri yüksek olanlar, te'vil yoluyla bu remzî dilin gerisindeki asıl gerçeği kavrayabilirler.[747] Filozofa göre uhrevî konular halka anlatılması zor olan meselelerdendir. Bu nedenle ahiretle ilgili konu ve kavramlar insanlara keyfiyetini tasavvur edebilecekleri, kalplerinin yatışacağı, içlerine sinecek şekilde anlatılmıştır. Ahiretteki mutluluk ve bedbahtlık onların anlayabileceği, tasavvur edebileceği bir takım darb-ı mesellerle izah edilmiştir. Bu konuda hak olana ancak mücmel olarak değinilmiştir. O da orada gözlerin görmediği, kulakların işitmediği şeylerin olduğu, yine orada mülk-ü azim olan lezzetin ve azabı mukim olan elemin bulunduğudur.[748]

Seçkinler için yazılan eserlerde Kur'an'ın meâd konusunu ele almasındaki asıl

amacının insanları özendirme ve sakındırma, sevapla müjdeleyip azapla korkutma olduğunu kabul eden filozofa göre, Kur'an ve sünnetin sevapla ilgili tasvirlerindeki hedefi, halkın onları daha rahat ve kolay bir şekilde anlayabileceği ve güzel karşılayabileceği şekilde anlatmaktır. Azabın anlatılması da aynı şekildedir. Bu nedenle Kur'an'da uhrevî lezzet ve elem konuları görme, dokunma, koklama, işitme, tatma ve cinsel arzular gibi duyusal benzetmeler yoluyla anlatılır.[749] Özetle filozofa göre Kur'an'da yer alan uhrevî olgularla ilgili kavram ve ifadeler hep teşbihi ve mecazi bir dille anlatılmıştır. Filozofa göre Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yer alan sırat, mizan, hesap, cennet, cehennem ve oradaki mutluluk ve bedbahtlığı ifade eden ayet ve hadisler bütünüyle müteşabihattandır, dolayısıyla felsefî bir yöntemle te'vil edilmeleri gerekir.

Filozofun Kur'an'ın semavat, gezegenler, evrenin yaratılışı ve benzeri olaylardan bahseden bir takım kevnî ayetlerini de müteşabihattan saydığı ve bu tür ayetleri tabiat felsefesindeki görüşleri doğrultusunda yorumlama, özelikle de te'vil etme ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır. Astronomi konusundaki görüşleri ile din dilindeki kevnî ifadelerin birbirine paralel olduğunu kabul eden bilimsel anlayışın sonucu olarak filozof, felsefedeki gök cisimleri ile dindeki melek anlayışını uzlaştırmış, gökteki feleklerin nefsini birer melek olarak kabul etmiştir. Yine düşünür evrenbilim anlayışına dayanarak Kur'an'ın bazı kavramlarını kendi görüşleriyle paralellikler kurarak yorumlamış, Arş ve Kürsi, Levh ve Kalemden bahseden ve selefi anlayışta müteşabihattan sayılarak tevilinden kaçınılan ayetleri de kendi felsefî düşünce sistemine uygun bir tarzda te'vil etmiştir. Özellikle Arş, Kürsi, Cennet, Cehennem, Melek, Nur gibi kavramları ele aldığı eserlerinde, Kur'an ayetleriyle kendi fikirlerini teyit etmeye çalışmıştır.[750]

Yine eserlerinde yapmış olduğu yorum ve değerlendirmelerden yola çıkarak İbn-i Sînâ'nın bir takım Kur'an kıssalarını da hakiki anlamıyla anlamadığını ve dolayısıyla sembolik ve simgesel olarak yorumladığını söyleyebiliriz. Yapmış olduğu bazı ayetlerle ilgili değerlendirme ve yorumlardan yola çıkarak söylediğimiz bu tez, bundan sonraki bölümde değineceğimiz görsel hikâyelerdeki bazı örnekler yardımıyla daha ayrıntılı olarak işlenecektir.

İbn-i Sînâ'nın müteşabihat olarak gördüğü ve simgesel olarak değerlendirdiği Kur'an ilimlerinden birisi de hiç kuşkusuz bazı surelerin başlangıçlarında yer alan ve hurûf-u mukatta olarak adlandırılan harflerdir. Filozofa göre Kur'an'daki bu harflerin tamamı simgeseldir ve onun felsefî sisteminde yer alan varlıklar hiyerarşisine ve varlıkların birbiriyle olan ilişkilerine dair bir takım gerçeklere delalet etmektedir. Hem mekkî hem de medenî surelerin başlangıcında yer alan bir takım harfler, filozofun evren anlayışına ve kozmosun oluşum merhaleleriyle ilgili görüşlerine işaret etmektedir.

İbn-i Sînâ'nın Kur'an'a bakışının ve Kur'an telakkisinin ne olduğunu ana hatları itibarıyla kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Filozofun düşünce sistemine göre Kur'an'la entellektüel cehd, felsefî çaba arasında herhangi bir zıtlık ve çelişki yoktur. Kur'an felsefede ulaşılan gerçekliklerin icmali, yer yer imalı ve bazı konularda da sembolik bir dille ifade edildiği ilahi bir kaynaktır. Felsefe ise çoğu alanda sembolik bir tarzda ifade edilen dini ve metafiziki gerçeklikleri aklî delil ve burhana dayalı verilerle açıklayan, bir anlamda Kur'an'ın şifrelerini çözen

anahtar konumundadır. İbn-i Sînâ'nın felsefî düşünce sisteminde, "Dinde olanlar felsefede olanların misalleridir."[751] şeklinde formüle edilebilecek genel bir ilkenin varlığı dikkat çeker. Bu nedenle söz konusu düşünce sistemine göre aklın ve bilimin rehber ve 'metbu'; dinin yani Kur'an ve sünnetin ise akla ve hikmetin/ilmin izine 'tabi' olduğu söylenebilir. Felsefe, başka bir deyişle (b)ilim öncü ve rehber, din ise izleyici ve takipçidir. Dinin felsefeye uyması ve onun verilerini izlemesi gerekir. Filozofun ifadesiyle "Şeriat aklın izine tabidir, onu izler."[752]

İbn-i Sînâ'nın Yorum Yönteminin Genel Özellikleri

Tefsir eserleri müfessirlerin düşünce dünyalarını, bilgi birikimlerini ve edindikleri müktesebatı yansıttığı kadar, o düşüncelerini besleyen kaynakları, müfessirlerin ilgi alanlarının özelliğine göre belli oranda onların içinde yaşadıkları asrın genel özelliklerini, o çağın veya dönemin siyasi ve sosyal sorunlarını, o zamana kadar insanlığın çeşitli alanlarda göstermiş olduğu bilimsel gelişme düzeyini, o dönem veya asırda hâkim olan bilimsel anlayışları, çeşitli düşünce akımlarının farklı konulardaki temel görüşlerini ve yorumcuların ilahi metinde gördüklerini veya görmek istediklerini de yansıtır.

İbn-i Sînâ'nın düşünce sistemini besleyen kaynaklar onun tefsir ve te'vil anlayışının da temel kaynaklarıdır. Filozofun tefsir ve te'vil anlayışını şekillendiren ve besleyen kaynakların düşünce sisteminde olduğu gibi özelde Fârâbî, İhvân-ı Safâ, Aristo, Yeni Eflatunculuk genelde klasik Yunan felsefî mirası ile İslam felsefesi ve kendi şahsi reylerinden ibaret olduğu söylenebilir. İbn-i Sînâ'nın ilahi hitabın anlaşılması ve yorumlanması konusunda uyguladığı yöntem felsefî düşünce sisteminin cüz-ü mütemmimi niteliğindedir. İbn-i Sînâ'nın tefsir ve te'vil anlayışını besleyen ve şekillendiren öğeler, geçmiş tefsir otoritelerinin görüş ve kanaatlerine yer veren ve genellikle Kur'an yorumcusunun nakilci durumunda olduğu rivayet tefsir geleneğini besleyen ve şekillendiren kaynaklardan ziyade, bazı dirayet tefsirlerini şekillendiren ve besleyen kaynaklardır.

İbn-i Sînâ'nın tefsir ve te'vil anlayışının önemli bir özelliği felsefî düşünce sistemi gibi eklektik bir yapı arz etmesidir. Beslendiği kaynakların filozofu getirdiği nokta, döneminde hâkim olan felsefî ilimler sisteminin sonuçları ile ilahi metnin söylemleri arasında bir uzlaştırma zemini aramak olmuştur. Küçüklüğünden beri aldığı dinî ve Kur'ani eğitim ile felsefeye karşı duyduğu aşırı sevgi ve ilgi, filozofu teorik çerçevede bu iki alanın uzlaştırılması gerektiği sonucuna ulaştırmıştır. Temel anlayış ve yaklaşım iki alan arasında uzlaşma zemini aramak olunca, tefsir ve te'vil yöntemi de bu uzlaşma arayışının uygulama alanı haline gelmiştir. Filozof din dilini kısmen sembolik ve remzî bir alan, felsefeyi ise burhana dayalı bir ilim dalı olarak telakki ettiğinden, kendi anlayışına göre felsefeyi din dilinin şifrelerini çözen bir anahtar olarak görmüş, yazdığı muhtelif sure ve ayet tefsirleriyle ilgili eserlerinde kendi kozmolojik ve metafizik görüşleriyle dinin remzî dilini çözmenin örneklerini vermeye çalışmıştır. Filozofun huruf-u mukattaya ve Kur'an'da yer alan metafiziki varlıklara dair yapmış olduğu yorumlar bunun en çarpıcı örnekleridir.

İbn-i Sînâ'nın yorum yönteminin bir diğer özelliği de yorumlarında doğrudan

Kur'an'dan yola çıkarak ulaşılmış sonuçların yanı sıra aklî ve felsefî alanda düşünme, akıl yürütme ve tecrübeye dayalı olarak ulaşılan sonuçların dini naslarla desteklenmeye çalışılmasıdır. Filozof felsefî konuları ayet ve hadislerden yararlanarak açıkladığı gibi felsefî birikimden hareketle yaptığı yorumları Kur'an'la uzlaştırmaya da çalışmıştır. Bunu çağdaş düşünürlerden S. Hüseyin Nasr şu ifadelerle dile getirmektedir: "İbn-i Sînâ, Kur'an tefsirlerinde, el-Fârâbî'nin din ve felsefeyi veya iman ve aklı barıştırmak için yaptığı çabaları devam ettirir. Bu çabalar daha sonraki yüz yıllarda birçok bilge tarafından da devam ettirilmiştir."[753] Bu çerçevede filozof devrinin Batlamyus astronomisine dayalı evrenbilim anlayışının verilerini esas alarak bunlarla Kur'an'ın gökbilim ve metafizik varlıklara dair ayet ve kavramları arasında bir uzlaşma zemini aramış, felek, melek, arş ve kürsi gibi kavramlarla ilgili tefsir ve te'viller yapmıştır.

Klasik tefsir usulü eserlerinde müfessir ve tefsirlerde bulunması gereken bir takım şartlar sıralanır ve Kur'an'ın tefsir edilmesi konusunda yorumcuların öncelikle bu esaslara dikkat etmeleri vurgulanır, aksi halde indî, hatalı ve yanlış yorumlar yapabilecekleri uyarısında bulunulur. Bu cümleden olarak iç bütünlüğü dikkate alınarak önce Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi gerektiği ifade edilir. Buna gerekçe olarak da bir yerde mücmel bırakılan bir ayetin başka bir yerde açıklandığı ve bir anlamda Kur'an'ın kendi kendini tefsir ettiği dile getirilir. Kur'an'dan sonra sahih sünnete başvurulması gerektiği, çünkü sünnetin Kur'an'ın açıklayıcısı ve şerh edicisi olduğu belirtilir. Sünnetten sonra sahabenin görüşlerine başvurulması istenir; çünkü onların vahyin inişine ve nüzul ortamına tanık oldukları, sağlam ve sahih görüş sahibi oldukları vurgulanır. Daha sonra da tefsir konusunda sahabeyi izleyen ve onlardan yararlanan tabiin kavline müracaat edilmesi önerilir.[754] Sayılan bu şartlara ilave olarak yine tefsir için ayetlerin sebeb-i nüzulüne, mekkî ve medenî oluşuna, muhkem ve müteşabihata, siyak-sibaka, dilbilim kurallarına, kelamın iktizasına vs. dikkat edilmesi şeklinde öneriler yer alır. Bu öneriler daha çok zaman içinde tefsirlerde gözlenen bazı eksikliklerin giderilmesi amacıyla sonradan konulmuş ilkelerdir. Bu açıdan bakıldığında İbn-i Sînâ'nın yorum yönteminde hem geleneksel anlayışlarla uygunluk ve uyumluluk arz eden yorum ve yaklaşımlar, hem de onlardan oldukça farklılık gösteren yaklaşımlar dikkati çekmektedir.

Genelde İslam filozofları ve özelde İbn-i Sînâ'nın Kur'an yorumlarında gözlenen yöntem çoğunlukla kendilerinden önceki tefsir otoritelerinin görüş ve yorumlarına dayanma yerine, varlıkların incelenmesi sonucunda elde edilen verilerden ve kendi zihni çabalarından hareketle te'vil yoluna başvurma yöntemidir. Araştırmacılar Müslüman düşünür ve filozofların din ile felsefe arasını uzlaştırma yollarının, özelikle de Kur'an ayetlerini yorumlama yöntemlerinin iki farklı şekilde tezahür ettiğini söylerler.

1-Genel dini gerçekleri açıklayıcılık karakterine sahip felsefî görüşlerle açıklama yöntemi: Bu yöntemde dinî naslar ve şerî hakikatler uygun düştükleri felsefî görüş ve düşüncelerle uzlaşır bir tarzda açıklanır. Felsefî sonuçlarla çelişir gözükmeyen ve onlarla uyumluluk arz eden dinî naslar, felsefî fikirlere paralel bir şekilde izah edilir ve böylece onların birbiriyle uyumlu olmaları sağlanmış olur. Bu yol fazla problemli olmayan, kısa ve yakın yoldur.

2-Te'vil yolu: Bu yol birinciden daha ince ve daha derindir. Bu yolda dini gerçekleri felsefî görüş ve düşüncelere uyarlama, ona uygun hale getirecek şekilde yorumlama esasına dayanır. Dini naslar ve şeri hakikatler felsefî görüş ve nazariyelere uyarlanır, diğer bir deyişle felsefeyi dine hâkim kılacak şekilde açıklama esas alınır. Bu ikinci metot İslam filozoflarından hem Fârâbî hem de İbn-i Sînâ tarafından kullanılmıştır. Fakat Fârâbî'ye nispetle İbn-i Sînâ'da daha açık ve daha belirgindir.[755] İkinci yolda felsefî ilimler sisteminin verileriyle uzlaşmaz gözüken naslar mecazi ve semboliktir denilmek suretiyle hakiki anlamda olmadıkları ifade edilerek te'vil edilme yoluna gidilir. Bu nedenle de ikinci yol geleneksel ulema tarafından eleştirilen bir yöntemdir. Nitekim İbn-i Sînâ ve diğer İslam filozoflarının felsefî tefsir anlayışında dikkati çeken bu ikinci tutum bazı İslam âlimleri tarafından birinciden daha tehlikeli görülerek eleştiri konusu yapılmıştır.[756] İbn-i Sînâ'nın te'vil anlayışında buna dair bolca örnek bulmak mümkündür. Dini kavram ve ifadeler konusunda dilbilim kurallarını ve dinin genel maksatlarını ihmal ederek açıklamaya çalışmak klasik kaynaklarda daha çok tekellüf olarak adlandırılmaktadır. İbn-i Sînâ'nın kimi eserlerinde gözlenen bu yol ve yöntemi 'zorlama yorum' olarak değerlendirmek de mümkündür. Dahası onun çeşitli Kur'an sure ve ayetleri için yaptığı açıklamalarda bazı 'aşırı yorum' örneklerine rastlamak da mümkündür. Filozof dini nasları felsefî tezleriyle çelişmeyecek ve kendi fikirlerinin doğruluğunu destekleyecek şekilde açıklamıştır. Bu yolu da peygamberlerin genel kitlenin algılayamayacakları konuları onların anlayış düzeyine indirmek için bir takım temsiller, rumuz ve işaretler kullanması anlayışına sığınarak yapmıştır. Başka bir ifadeyle filozof tefsir ve te'vil anlayışında teorik yaklaşımlarının somut ve pratik örneklerini sunmuştur.[757]

İbn-i Sînâ'nın yorum yönteminde dikkati çeken özelliklerden birisi de tefsir eserlerinin Kur'an'ın tamamından ziyade belli başlı sure ve ayetler üzerinde odaklanmasıdır. Müfessir İbn-i Sînâ, tefsir ve te'vil anlayışında daha çok kendi felsefî görüşleriyle uygunluk arz eden sure ve ayetleri yorumlamış, ışıldaklarını belli sure ve ayetler üzerine tutmaya çalışmıştır. Araştırmasında bu noktanın altını çizen Hasan Asi, filozofun belli sure ve ayetler üzerine yoğunlaşmasının gerekçesini, Kur'an'a kendi felsefî sisteminin doğruluğunu ispatlamak, ortaya attığı görüş ve anlayışın isabetli olduğunu göstermek, kısaca felsefî anlayış ve fikirlerini Kur'an ayetleriyle destekleme olarak açıklar.[758] Başka bir deyişle filozof dini nasslarla ilgili olarak kimi durumlarda kitaba uymayı değil kitabı kendi kanaatlerine uydurmayı tercih etmiştir.

Hasan Asi, İbn-i Sînâ'nın tefsir anlayışının mezhebi yönelişler listesinde yer alması gerektiğini belirtir. Asi'ye göre İbn-i Sînâ'nın tefsiri mezhebîdir, işârîdir, felsefîdir, tek yönlüdür. Filozof, kendi düşünce ve görüşleriyle bağdaşan veya onlarla benzerlik gösteren ayetleri seçmekte ve bu tür ayetlerle kendi düşüncelerini desteklemekte, lafızların delaletlerini kendi görüşlerine yönlendirmektedir. Flozofun bu konuda başarılı olmasının söz konusu olamayacağını belirten Asi, bütün ayetleri aklileştirmenin veya felsefî tarzda yorumlamanın mümkün olamayacağını söyler. Asi'ye göre filozof önceden sahip olduğu düşüncesini doğru kabul ederek onu destek ve dayanak olarak aldıktan

sonra bir ayeti seçmekte ve sonra da onun yorumunu istediği şekle, formata uyarlamaktadır. Bu tür bir yaklaşım filozofun kendi görüş ve düşünceleri için yararlı olsa da, yapmış olduğu açıklama ve yorumlamalar simgesel ve işârî düzlemde kalmaktadır.[759] Simgesel ve işarî düzeyde kalan yorum da bağlayıcılık özelliği taşımadığından yalnızca yorumcunun paylaştığı öznel ve sübjektif bir değerlendirme olarak kalmaktadır. Bunun sonucu olarak da onun tefsir anlayışının ideolojik yorum boyutunda kaldığını söylemektedir.[760]

Merhum Ömer Nasuhi Bilmen, filozofun tefsir sahasındaki yöntemi ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar.

"Velhasıl İbn-i Sînâ, ilim ve felsefe bakımından eşsizdir. Şu kadar var ki felsefîyâtın tesiri altında kalarak veya eski feylesofların efkârına tercüman olarak dermeyân ettiği bazı mütalaât ve tetkikâtı, hakâik-i İslamiye nokta-i nazarından tenkit ve tashihe muhtaç bulunduğundan bu cihet, kendi aleyhinde bazı itirazları, tenkitleri celbetmiştir."[761]

Özetle İbn-i Sînâ'nın tefsir ve te'vil anlayışının dikkati çeken en bariz özellikleri teorik çerçevedeki din ve Kur'an anlayışının uygulandığı, rivayetten ziyade dirayet ve akılcı yaklaşımların baskın olduğu, doğru ve yanlış yorumların iç içe bulunduğu, bazı müteşabih ayet ve kavramların felsefî düşünce sistemine uygun olarak te'vil edildiği, yer yer zorlama ve aşırı yorumların yer aldığı, müfessire özgü ve öznel değerlendirmelerin bulunduğu, felsefî ve bilimsel özellikler taşıyan yorumlar halesi şeklinde sıralamak mümkündür. Tefsir alanından bakarak değerlendirirsek onun yorum yönteminde 'lügavî açıklamalar'ın, 'sembolik ve mecazi yorumlar'ın, 'işarî tefsir'in, 'batınî te'viller'in ve günümüzde 'bilimsel tefsir' olarak adlandırılan tefsir türünün, kısaca tefsir ve te'vil türlerinin birçoğunu içeren özelliklerin iç içe bulunduğunu, zaman zaman geleneğin te'vil için çizdiği sınırları zorlayarak 'zorlama ve aşırı yorum' kategorisinde değerlendirilebilecek unsurlar barındırdığı söylenebilir.

İbn-i Sînâ'nın Yorum Yönteminden Bazı Örnekler

Çoğulu "müsül" veya "emsile" olarak gelen "misal" sözcüğü Arapça'da eş, denk, benzer, mesel, örnek, model, imaj gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu "emsal" olan "mesel" ise benzerlik, darb-ı mesel, atasözü, özdeyiş, örnek, ibret, ders anlamları taşır. Dilimizde kullanılan misal, mesel, mesela, masal, temsil ve emsal gibi sözcükler Arapça 'm-s-l' kökünün değişik türevleridir. Mesel sözcüğü terim olarak: "Halk arasında kabul görerek yayılmış, benzetmeye dayalı, içerisinde bir düstur ve hikmet taşıyan kinayeli veciz sözler" şeklinde de tanımlanır.[762] Türkçede kullanılan masal sözcüğü Arapça mesel kelimesinden galattır. Meselin bir diğer karşılığı ise atasözü, vecize veya özdeyiştir ki ulemaya göre bu tür meselde asıl olan, sözün az ve özlü, mananın ise geniş ve engin olmasıdır.

Burada meselle birinci derecede kastettiğimiz şey daha çok bir düşünceyi, bir olguyu veya soyut bir konuyu daha iyi ve doğru bir şekilde kavratabilmek amacıyla Kur'an-ı Kerim'de zikredilen örnek ve benzetmelerdir. Mesellerin gayesi de anlatılmak istenen şeyin daha kolay anlaşılmasını, soyut ve aklî gerçekliklerin zihne yaklaştırılması ve daha somut hale getirilerek anlaşılır kılınmasını sağlamaktır. Meselde açıktan gizliye, şahitten gaibe doğru bir gidiş vardır.[763]

Kur'an da sıklıkla mesellere başvurur, çeşitli konuları bir takım benzetmelerle, değişik örnekler vererek, özdeyişler kullanarak anlatır. Kur'an, mesellerle insanlara bazı şeyleri hatırlatma ve öğüt verme, onları duygulandırma, bir takım kötülükleri engelleme, bir takım ibret ve dersler çıkarmalarını sağlamayı amaçlar. Kişilerin verilen mesellerden birtakım ahlakî sonuçlar çıkararak bazı konularda uyarılmaları, bazı noktalarda da özendirilmesi hedeflenir.[764] Bu nedenle ez-Zemahşerî, "Kur'an'daki emsaller, insanları manaları keşfetmeye yöneltir, şahitten hareketle vehmedileni zihne yaklaştırır." demiştir. Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir habere göre Allah resulü şöyle buyurmuştur: "Kur'an beş vecih üzere indirilmiştir. Helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsal. Helalleri yapın, haramlardan kaçının, muhkeme uyun, müteşabihe inanın, emsallerden de ibret alın."[765]

İbn-i Sînâ da bir eserinde temsîli, 'Hüve'l-hükmü ala gâibin bi ma huve mevcudun fi misâli'ş-şahid' şeklinde tanımlar.[766] Bunu 'Görünürde mevcut bir örnekten hareketle görünmeyene dair hüküm vermek' şeklinde çevirebiliriz. Dikkat edilirse burada somut olgulardan hareketle soyuta ulaşma vardır. Benzetme ve temsilde dikkati çeken bir diğer nokta da, yüce ve güzel şeylerin iyi ve hoş görülen şeylere; kötü ve çirkin şeylerin de insanların çirkin bulduğu ve kerih gördükleri şeylere benzetilmesidir. Bazı ayetlerde Kur'an ve imanın nura; küfür ve şirkin ise karanlığa benzetilmesi bunun çarpıcı bir örneğidir. Keza cesur insan aslana, berbat ve nahoş ses ise eşek anırmasına benzetilir.

Ulumu'l-Kur'an yazarları, Kur'an'daki emsali başlıca iki gruba ayırmışlardır: 1-Açık ve anlaşılır olanlar. 2-Gizli, îmalı ve rumuzlu olanlar. Bu tür emsali herkes idrak edemez.[767] Bazı âlimler Kur'an'daki gizli (kâmin) mesel için en iyi örneklerden birinin Nur suresi 35. ayet olduğunu söylemişlerdir.[768] İbn-i Sînâ da gizli mesel için en iyi örnek olarak görülen bu ayeti kendi felsefî sisteminde ortaya koyduğu akıllar teorisinin sembolik bir ifadesi olarak görmüş ve ona uygun bir tarzda yorumlama yoluna gitmiştir.

Emsalu'l-Kur'an'ın önemli örneklerinden biri olan ve bulunduğu sureye de adını veren Nur ayeti etrafında, İslam düşünce tarihinde zengin bir yorum çeşitliliği bulunmaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr, her âlimin bu ayetle ilgili bir şerh ve tefsir yazmasının neredeyse bir yükümlülük gibi algıladığını, bu ayet üzerine Fârâbî, İbn-i Sînâ, Gazâlî ve Molla Sadra gibi ünlü filozof ve bilgelerin tefsir risaleleri yazdıklarını, bunlardan her birinin bu kutsal metnin elverdiği birçok yorum düzleminden birini işlediğini belirtmektedir.[769] Mezkûr ayete filozoflar kadar İslam mutasavvıfları da ilgi duymuş ve muhtelif şekillerde tefsir etmişlerdir. Bilhassa sufiler 'en-Nuru'l-Muhammedi' ile bu ayet arasında bir ilgi kurmuşlardır. Ünlü müsteşrik Ignaz Goldziher, bu ayetin yorumlanması ile ilgili oldukça geniş bir bahis açmış ve konuyu incelemeye tabi tutmuştur.[770] Gazâlî, sırf bu ayetin tefsiri mahiyetinde Mişkâtu'l-envâr isminde müstakil bir eser yazmış ve onun bu eseri daha sonraki kuşakları etkilemiş ve bazı çağdaş araştırmacılarına da iham kaynağı olmuştur.[771] Söz konusu ayetin meali şu şekildedir.

"Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun misali içinde kandil (misbâh) bulunan bir nişe (mişkât) benzer. Kandil bir cam fanus (zücâce) içerisindedir. Cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır (kevkebun dürriy). Bu ne yalnız

doğu ve ne de yalnız batıdadır. Mübarek bir zeytin ağacından (şeceretin mübâreketin zeytûnetin) yakılır. Yağın kendisi (zeyt), neredeyse ateş (nar) değmese bile aydınlatacak. Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. O her şeyi bilendir." (Nur, 24/35)

Ayetteki bu temsilin neyi sembolize ettiği konusunda Kur'an müfessirleri arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Fahreddîn er-Râzi (ö. 606/1209) ayetteki nur temsilî konusunda ilk dönem Kur'an müfessirleri arasında üç farklı görüşün bulunduğunu belirtmektedir:

1-Ayetteki nur ile 'Kur'an' kastedilmiştir. Temsilin bu manada oluşunun delili, "Şüphesiz size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi." (Maide, 5/15) ayetidir. Bu görüş, Hasan-ı Basri, Süfyan b. Uyeyne ve Zeyd b. Eslem'den nakledilmiştir.

2-Ayetteki 'nur' ile 'Hz. Peygamber' kastedilmiştir. Çünkü o mürşittir, yol gösterendir, ışık tutandır. Bir de Yüce Allah, Hz. Peygamber'i (s.) anlatırken 'Sirâc-ı münir.' (Ahzab, 33/46) diye tasvir etmiştir. Bu görüş de Atâ b. Ebi Rebah'tan nakledilmiştir.

3-Ayetteki nur ile müminlerin kalbindeki 'marifetullah' ve 'şer'î bilgiler' kastedilmiştir. Bunun delili, Allah Teâla'nın imanı "nur", küfrü de "zulmet" diye isimlendirmesidir. Nitekim Cenab-ı Hak, "Öyle ya Allah'ın, göğsünde Müslümanlık için inşirah verdiği bir kimse ki o rabbinden bir nur üzeredir." (Zümer, 39/22) ve "İnsanları zulmetten nura çıkarsın diye" (İbrahim, 14/1) buyurmuştur. Bunun neticesi de ayetteki hidayet manasına olan nurun hidayete erme manasına hamledilmesidir. Bu manaya göre, ayetteki teşbihin maksadı şudur: Müminin imanı, şüphelerden ve saptıran zulmetlerden uzak ve beri olma hususunda bahsedilen lambanın ışığı derecesine varmıştır. Bu da İbn Abbas ile Übey b. Ka'b'ın görüşüdür.[772] Müfessir Kadı Beydavi (ö. 685/1286) ise ayetteki nur temsilî ile müfessirler arasında 'hidayet, müminin kalbi, insandaki idrak kuvvetleri ve aklî kuvvetler'in sembolize edildiğini belirten dört farklı yaklaşım bulunduğunu söylemektedir.[773]

Vacibu'l-Vücud'u bilmeyi bir ibadet sayan İbn-i Sînâ, gerek "Risale fî isbâti'n-nübüvvet"de gerekse "el-İşârât ve't-tenbihât"da da bu ayetin yorumunu aynı yaklaşımla yapmakta ve ayetin sembolik olarak insan nefsinin idrak mertebelerini temsil ettiği kanaatini taşımaktadır.[774]

İbn-i Sînâ'ya göre ayette zikredilen "gökler ve yer" ifadesi 'küll'den ibarettir. Başka bir deyişle gökler ve yer derken kastedilen bütün varlık âlemidir.[775] Buna göre Vacip Varlık küllün, yani tüm varlıkların nurudur. Filozofa göre 'nur' iki anlama gelen çok anlamlı bir sözcüktür. Bunlardan biri zati, diğeri müstear olandır. Zati olan anlam, Aristo'nun da dediği gibi şeffaf olması hasebiyle saydamlığın kemalidir. Nurun müstear olması da iki açıdandır. Biri bizzat hayır olması, diğeri de hayra ulaştıran bir sebep olmasıdır. Nur sözcüğünün bu ayetteki anlamı da, zati ve hakiki değil her iki kısmıyla da müstear olan anlamdır. Filozof bununla Allah Teâlâ'nın bizatihi hayır ve her türlü hayrın da sebebi olmasını kastettiğini belirtmektedir.[776] Filozof Vacip varlığın mahza ve bizatihi hayır olduğu şeklindeki bu yaklaşımını diğer eserlerinde ve bu arada Nas suresinin yorumunda da ortaya koymaktadır.

"Mişkât/Niş": Filozofa göre ayetteki bu ifade ile heyulâni akıl ve nefs-i nâtık

kastedilmiştir. Niş duvara yakındır, aydınlanmaya hazırdır. Kandilin yandığı duvara en yakın olan yerde yansıma daha şiddetli, ışık daha fazladır. Bilfiil akıl nura benzer, mişkât ise heyulâni aklı sembolize etmektedir.

"el-Misbâh/Kandil": Bilfiil müstefad akıldan ibarettir. Nur algılanabilir şeylerin kemali olup onları kuvveden fiile çıkarır. Aynı şekilde müstefad akıl da heyûlani aklın kemali olup onu kuvveden fiile çıkarır. Müstefad aklın heyûlani akla olan nisbeti kandilin nişe olan nisbeti gibidir.

"ez-Zücâce/Cam": Müstefad akıl ile heyûlani akıl arasında başka bir mertebe ve konum vardır ki, bu konumla iki akıl arasındaki ilişki algılanabilir şeylerle kandil arasındaki nisbet gibidir. Dış dünyada kandilin ışığı algılanabilir şeylere ancak bir vasıta ile ulaşır ki bu vasıta da lambadır. Lambalardan da ışık ancak şeffaf bir camdan geçerek yayılır. Çünkü cam ışığı geçiren saydam nesnelerden biridir. Bu durumda ayetteki zücâce, bilmeleke akılı simgelemektedir.[777]

"Keennehâ kevkebun dürriyyun/Sanki inci gibi parlayan bir yıldız": Bu da camı şeffaf ve temiz yapmak içindir, renkli ve yalıtkan değil. Renkli şeyler pek saydam değildir, ışığı asli şekliyle geçirmezler.

"Yûkadu min şeceretin mubareketin zeytûnetin/Mübarek bir zeytin ağacından yakılır": Yani ondaki düşünce kuvveti (el-kuvvetu'l fikriyye) aklî şeylerin mevzusu ve maddesidir. Tıpkı yağın lambanın mevzusu ve maddesi oluşu gibi.

"Lâ şarkıyyetin velâ garbiyye/Ne doğu ne de batıya aittir": Doğu ışığın/güneşin doğduğu, batı da ışığın battığı, kaybolduğu yerdir. Burada 'şark' mecazi olarak ışığın bulunduğu yeri; 'garp' ise yine mecazen battığı yeri temsil etmektedir. Filozofa göre burada temsilî verenin ona uygun şartları gözeterek kelamın aslını nur kılıp onun kaynakları ve araçlarını nasıl inşa ettiği üzerinde düşünmek gerekir.[778] Fikri kuvvet aslında mutlak anlamda kendisinden ışığın yayıldığı 'salt nutk kuvvet'i değildir. İşte 'doğudan değil' demekle simgelenmek istenen (remz) de budur. Yine o kendisinde ışığın kaybolduğu 'hayvânî kuvvet' de değildir. Burada 'garp' da hayvânî kuvveti temsil etmektedir. Ayette 'batıdan da değil' denmesinin manası da işte budur.

"Yekâdu zeytuhâ yudîu velev lem temseshu nâr/Nerdeyse ateş değmese de aydınlatacak": Bu cümle, düşünce gücüne (el-kuvvetu'l-fikriyye) yönelik bir övgüyü ifade etmektedir. Neredeyse ateş dokunmasa da ifadesindeki dokunma ise, temas (ittisal) ve yayılmak (ifada) demektir. Filozof, "Onun yağı neredeyse ateş değmese de aydınlatacak" (Nur, 24/35) cümlesindeki 'yağ'ı "el-İşarât" adlı eserinde sezgisel (hads) düşünce gücü olarak yorumlar.[779]

"Nurun ala nur/Nur üstüne nurdur". Bilmeleke akıldan sonra gelen kudsî kuvvetle bir kuvvet ve kemal oluşur. Bu kemalle makulât zihinde bilfiil müşahede edilir ve temessül ederse işte bu, nur üstüne nur olmuş olur.

"Nâr/Ateş": Bu da bilmeleke aklı bilfiil hale, heyûlani aklı bilmelekeye çıkaran faal akılı temsil etmektedir.[780]

Düşünüre göre Allah Teâlâ, mecazi nuru hakiki nurun misali kıldığı gibi, zati hamli de adette haml ile sembolize etmiştir. Her ne kadar ateşin rengi olmasa da genel adet ateşin aydınlatıcı olmasıdır. Burada 'nar' âlemi tavan gibi değil de mecazi olarak kuşatan 'muhit'e benzetilmiştir. Bu da küllî akıldır. İbn-i Sînâ'ya göre bu külli akıl da, İskender Afrodisyas'ın sandığı gibi Hakk-ı Evvel olan ilah

değildir. Zira bu akıl bir yönden tek, diğer yönden özellikle de çok sayıda suretin sebebi olması dolayısıyla çoktur. Bizzat bir değildir. Arızi olarak birdir. Vahdetini bir olan Allah'tan almaktadır.[781]

İbn-i Sînâ başka bir yerde de peygamberin kudsî nefsi ile faal akıl arasındaki ilişkiyi, kibritle ateş arasındaki ilişkiyle açıklamakta, dolayısıyla dünyevi akıllarla göksel akıllar arasında faal akıl aracılığıyla bir bağlantı kurmak suretiyle maddi âlemle manevî âlem arasında bir irtibat sağlamakta; böylece felsefe ile din, felsefî sistemi ile Kur'an ayetleri arasında paralellikler kurarak Kur'an ile felsefî sisteminin sentezini yapmaktadır. Sonuç itibarıyla emsâlu'l-Kur'an bağlamındaki bazı ayetleri işte bu şekilde kendi felsefî anlayışının sonuçlarına uyarlayarak yorumlamaktadır.[782]

İbn-i Sînâ'nın yorum yöntemi içerisinde simgesel-işarî-batıni unsurların iç içe geçtiği bazı yorum örnekleri de yer almaktadır.

Batınî yorum daha çok İslam düşünce tarihinde değişik şekillerde tezahür eden ve genel bir adlandırma ile Batınîlik olarak adlandırılan aşırı şii heterodoks hareketlere özgü Kur'an sure ve ayetlerinin zahiri anlamının değil batıni manasının geçerli olduğunu kabul eden ve zahirin ötesinde sembolik ve iç anlamın bulunduğunu iddia edenlerin yaptıkları aşırı yorumlar için kullanılmaktadır. Tarihi süreçte yaşanan tecrübelerin sonucu olarak söz konusu ifade belli bir anlam kötüleşmesi yaşadığından dolayı zihinlerde olumsuz bir çağrışım yapmaktadır.

Tefsir geleneğinde özellikle ılımlı mutasavvıflar tarafından yapılan işârî tefsirlerle, batınîlerin yaptığı te'viller birbirinden ayrılmaya çalışılmıştır. İslam âlimlerine göre işârî tefsirle batınî te'vili birbirinden ayıran en önemli fark, işârî tefsirin hiç bir zaman sözün ve kelamın zahiri manasını inkâr etmemesi ve literal anlamın mutlaka korunması gerektiğine dair vurgusudur. İşârî tefsir yönteminde kelamın zahiri manası korunmakla beraber, o zahirin arkasında özellikle de hitaba muhatap olan kişinin, kendi nefsi hesabına bir takım pay ve hisseler, îmâ ve ihsaslar çıkarabileceği kabul edilerek, lafızlar için belli bir anlam genişlemesi sağlayarak yorumcunun belli istinbatlarda bulunabileceği gözetilir.

Haris el-Muhasibî (ö. 243/857), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), es-Sülemî (ö. 412/1021), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ebu Hamid el-Gazzalî (ö. 505/1111) gibi ileri gelen mutasavvıfların yazdıkları tefsirler ve tasavvufi eserlerde yaptıkları sufi ve işârî içerikli yorumlar, ulemanın çoğunluğu tarafından belli oranda müsamaha ile karşılanmış ve kabul görmüştür. Ancak zahire bağlılık konusunda oldukça hassas olan bazı âlimler ve selefiler bunu da hoş karşılamamış ve adı geçen zatların eserlerindeki yorumlara da ağır eleştiriler yöneltmişlerdir.

İşarî yoruma cevaz veren ulema, bunu belli ilke ve esaslara bağlamaya da çalışmış ve bazı şartlar ileri sürmüştür. Verilen batınî mânânın Kur'an lafzının zahirî manasına aykırı olmaması; verilen mananın doğruluğunu destekleyen şerî bir delilin bulunması; verilen batınî mânâya şerî veya aklî bir muarızın bulunmaması; yapılan yorumun tek mânâ olduğunun ileri sürülmemesi; ayetin anlamının benzer bir tutumdan ötürü temsil manasında kullanılması; uğura hamletme kabilinden olması; ibret ve öğüt için kullanılması gibi şartlar bunlar

arasında sayılabilir.[783]

Batılı bir araştırmacı işarî tefsir için şu tespiti yapmaktadır: “Ruhî açılım ve keşifle yapılan Kur’an tefsiri, bizzat İslam’da, fantazi yanı ağır basan veya keyfi, marjinal bir metot olarak değil, tam aksine kendi temel ilkeleri ile kendi iç mantığını ihtiva eden bir tefsir metodu olarak görünmektedir. İçsel te’vil zaten, İbn-i Sînâ’dan İbn Arabi’ye kadar, İslam’ın en büyükleri arasındaki pek çok düşünür, bu arada Ebu Hamid el-Gazâlî tarafından da uygulanmıştır.”[784]

İbn-i Sînâ, klasik tefsir geleneğinde müfessirlerin çoğu tarafından müteşabihattan sayılan ve te’vilini Allah ve resulünden başka kimse bilemez denilen hurûf-u mukattanın te’viline dair er-Risaletu’n-nevruziyye adlı müstakil bir risâle kaleme almıştır. Eş-Şeyh, adı geçen eserinde İslam’daki batınî ekollere, özellikle de bazı İsmailî anlayışlara benzer bir şekilde evrenin oluşum merhalelerini Arap alfabesinin harfleriyle sembolize etmekte ve bunun için ebced hesabı diye adlandırılan hesaplama yöntemini kullanarak, belirli surelerin başında yer alan hurûf-u mukattayı batınî bir tarzda te’vil etme yoluna gitmektedir. İslam’daki batınî ekollere, özellikle bazı İsmaili gruplara benzer bir şekilde evrenin oluşum merhalelerini Arap alfabesinin harfleriyle sembolize etmeye çalışan İbn-i Sînâ, İsmaili şemayı tam anlamıyla da takip etmemektedir. Filozof, temeli Yeni Eflatunculuğa dayanan kurgusunda harflerin anlamını ve onların kaynaklanışını kendi oluşum anlayışına uydurmak için birçok değişiklikler yapmaktadır.[785]

Filozofun muhtelif surelerin başlangıcında yer alan harfleri yorumlama yöntemini batınî te’vil kategorisinde değerlendirmemizin sebebi, onun metin içerisinde söz konusu harflerin kendi yaptığı te’viller dışında başka bir delalet ve manasının olmadığını belirten iddialı ifadeleridir. Oysa aynı harflerle ilgili olarak bazı İslam bilginleri de bir takım tefsir ve te’viller yapmışlardır. Hatta bu harflerin neye delalet ettiği ile ilgili yirmiden fazla görüş ortaya atılmış ancak sonuçta ‘En doğrusunu Allah bilir.’ demek suretiyle de kendi yaptıkları yorumların bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir. Örneğin rivayet tefsirlerinin en önemlilerinden birinin müellifi olan İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/922) söz konusu harflerin anlamları konusunda aralarında ebced ve cümmel hesabına göre bazı olaylara delaletin de bulunduğunu ifade eden neredeyse bir düzineden fazla farklı görüş naklettikten sonra, bunların hemen hepsinin doğru olabileceğini, bu harflerin bir tek anlama delalet ettiğinin söylenemeyeceğini ifade etmiştir.[786]

İbn-i Sînâ, er-Risaletu’n-nevruziyye’yi üç ana bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde tüm mevcudatın düzenini ve mertebelerini ele alarak her bir mertebenin özellikleri hakkında bilgiler vermiştir. İkinci bölümde, harflerin ve onların ebced sistemindeki sayısal değerlerinin bu mertebelere delalet keyfiyeti üzerinde durmuş, son bölümde ise asıl amacını ortaya koyarak bazı mekkî ve medenî surelerin başlangıcında yer alan hurûf-u mukattanın kendi kurgusuna delalet ettiğini gösteren te’viller yapmıştır.

Müfessir, ilk bölümde önce tüm mevcudatı belirli mertebeleri bulunan dörtlü bir ayırıma tabi tutar: Buna göre, evren sisteminin birinci mertebesinde değişme ve çoğalma özellikleri taşımayan ve maddeden tamamen ayrı olan “saf akıllar” veya “melekler âlemi” bulunur. İkinci mertebede maddeden tamamen uzak

olmayan, fakat göklerin sabit/dengeli maddesine 'bürünmüş' olan ve semavî hareketi sağlayan müteharrik "akıllar âlemi" gelir. Üçüncü mertebede cisimlerde oluşan güçleri de içeren tamamen maddeyle sınırlı olan ve bütün hareketin kaynağı olan "fiziki tabiat âlemi"; son mertebede ise "cismani âlem" yer almaktadır.[787] Müfessirin bu dörtlü varlık mertebesini kısaca, Saf Akıllar (Melekler) Âlemi; Akıllar Âlemi; Fiziksel Tabiat Âlemi ve Maddî Dünya şeklinde sıralanır.

İbn-i Sînâ'nın evren ve kozmoloji anlayışında dikkati çeken ve söz konusu risalede de vurgulanan bir diğer önemli nokta ise, bazı Kur'ani kavram ve ayetleri kendi sisteminin izahında kullanması ve kurgusunu Kur'anî kavramlarla izaha çalışmasıdır. Varlık mertebelerindeki dörtlü ayırımı, Kur'an'da yer alan 'ibda', 'ihdâs', 'halk' ve 'tekvîn' gibi dört farklı kavramı kullanarak izah eder. Yine risalede ve bazı surelerin tefsirinde âlemi 'emir âlemi' ve 'halk âlemi' olmak üzere en genel tasnifle ikiye ayırır ve bunun için de Kur'anı Kerim'de yer alan "Dikkat edin yaratma (halk) ve emir (emr) O'na aittir." (Araf, 7/54) ayetine dayanır.[788]

Risalenin ikinci bölümde evrendeki hiyerarşi ile Arap alfabesindeki harfler arasında ilişki kurmak için 'ebced hesabı' olarak adlandırılan hesap ilmini kullanır. Araştırmacılar, kökeni oldukça eskiye dayanan bu hesaplama yönteminin İbranice ve Aramca'nın etkisiyle Nabatice'den Arapça'ya geçtiğini kabul ederler. Bilindiği üzere ebced sistemi İslam dünyasında asırlar boyu özellikle tasavvuf, astronomi, astroloji, edebiyat ve mimari alanlarında; yine "cifr" (cefr) ve "vefk"e ait konuları geniş anlamda içine alan havas ilminde; ayrıca sihir ve büyücülükte de kullanılmıştır. İslam kültüründe bundan başka yine ebced harflerinin sayısal değerlerine dayanan ve ilk dönem dilbilimcilerin eserlerinde de yer alan 'hesabu'l-cümmel' adlı bir hesap sistemi de bulunmaktadır.[789] Ancak gerek ilim, sanat ve edebiyat alanlarında ve gerekse halk arasında asıl tanınmış olan ebced hesabıdır.[790] İbn-i Sînâ'nın kullandığı bu hesap yöntemi, yaşadığı çağ ve bölgelerde kabul gören bir yöntem olmalı ki, filozofun çağdaşı ve aynı zaman da arkadaşı olan el-Biruni (ö. 453/1061?) de ebced hesabına itibar etmiş ve bu konuda oldukça önemli sayılan bir eser kaleme almıştır.[791]

Seyyid Hüseyin Nasr, filozofun sergilediği bu yorum çabasını şu ifadelerle değerlendirmektedir:"İbn-i Sînâ'nın açıklama şekli tefsir otoritelerinin açıklama şeklinden çok farklı olduğu halde bu dikkate değer bir çabadır. Daha önce de gördüğümüz gibi İbn-i Sînâ, risâlesinde, Yunan felsefî fikirleri ile doğu geleneğindeki hikmet'i ve dayanağı Kur'an ve Arap dili olan bazı İslam bilimlerini birleştirmek istiyor. Bundan başka İbn-i Sînâ, bu alfabetik sembolizm ile bir kez daha her şeyin Bir'den geldiğini ve tekrar O'na döndüğünü vurgulamak istiyor. Kozmik varlıkları İslam vahyinin kutsal diline benzetmek, tabiatı da bir 'makro kozmik kitap' olarak incelemektir. Bu bağlamda tabiat, kutsal kitabın bir karşılığı olmaktadır. Böylece evrendeki bütün bilimler kozmik kitabın tefsiri olarak ele alınabilirler."[792]

İbn-i Sînâ'nın ebced sistemi ve Kur'an surelerinde yer alan harflerle ilgili yaptığı yukarıdaki batınî te'villerin İhvân-ı Safâ'nın sayılar sembolizmi, yine her

şeyin aslının sayılar sembolizmine dayandığını ileri süren kadim Yunan felsefesindeki Fisagorculukla ilişkisi, bu arada kökleri bu iki felsefî düşünce sisteminden çok daha eskilere dayanan İran gnostisizmi ve bunların önemli temsilcisi sayılan Mitraizm ve Maniheizm dinlerindeki sayılar sembolizmi ile bağlarının bulunup bulunmadığı incelemeye değer bir konudur.

İbn-i Sînâ'nın yorumları arasında günümüzde "ilmi/bilimsel tefsir" diye adlandırılan yönteme dair bazı örnekler de bulmak mümkündür.

Kur'an'ın ele aldığı temel konulardan biri de evren ve içerdiği varlıklardır. İlahi hitapta Ay, Güneş, gökyüzü, yıldızlar, dağlar, denizler, bitkiler, canlılar ve insanın yaratılışı gibi astronomi, jeoloji, biyoloji, tıp vs. şeklinde sıralanabilecek farklı pozitif bilim dallarının ilgi alanına giren çok sayıda ayet bulunmaktadır. İlahi hitapta yer alan kevnî ayetlerin muhtevası, tabiî bilim dallarına ait eserlerde yer alan bilgiler türünden değildir. Kur'an evrendeki kevnî olguları bir coğrafya veya biyoloji, fizik ya da kimya kitabı gibi ele almaz.[793] İlahi hitap, evreni ve onda meydana gelen olayları dinî ve ahlakî amaçlarla, insanları tefekküre yöneltme ve Allah'a davet gayesi ile işler. Ancak kaynakların belirttiğine göre sonuçta onda modern ilimlerin çeşitli konularına işaret eden veya kevnî olgulara dair bilgiler veren 750'ye yakın ayet bulunmaktadır.[794] Kur'an'da tabiî bilimleri ilgilendiren bu tür ayetlerin ilgili ilim dallarının verileriyle açıklanması, bazı araştırmacılar tarafından genel bir adlandırma ile "ilmî tefsir" olarak isimlendirilmiştir.[795] 'İlmî tefsir' ya da diğer adıyla 'bilimsel tefsir', daha çok modern zamanlara özgü bir nitelemedir. Son dönemlerde ilmî tefsirin mahiyeti konusunda yapılan en kapsamlı tanımın Mısırlı âlim Emin el-Hulî'ye ait olduğu kabul edilmektedir. Emin el-Hulî, ilmî tefsiri şöyle tanımlar: "Kur'an ifadelerinde ilmî/bilimsel ve teknik terimleri okuyan, tüm bilimleri ve felsefî görüşleri Kur'an'dan çıkarmaya çalışan tefsir türüdür."[796] el-Hulî'nin bilimsel tefsire dair yaptığı bu tanım, daha sonra yazılan diğer kaynaklarca da benimsenerek tekrar edilmektedir.[797]

Batı'da kutsal kitabın yorumunun asırlarca Kilise'nin tekelinde oluşu ve Kilise'nin kutsal kitabın yorumuna dair resmi anlayışının zaman içinde ortaya çıkan yeni bilimsel verilerle çelişmesi, din ile bilim, din adamları ile bilim adamları arasında bir çatışma doğurmuş ve bu çatışma bazı kanlı ve acı olayların yaşanmasına sebep olmuştur. Batlamyus'un yermerkezli evren anlayışını benimseyen Kilise'nin resmi görüşü, Kopernik (ö. 1543) devrimiyle ortaya çıkan Güneş merkezli evren anlayışına karşı uzun yıllar direnmiş; dünyanın döndüğünü söyleyen Giordano Bruno (ö. 1600) Kilise'nin kurduğu Engizisyon mahkemesinde yargılanarak düşüncelerinden vazgeçmediği için Roma'da diri diri yakılmış; Galile (ö. 1642) ise dünyanın dönüşüne dair daha önce söylediği sözlerini geri alarak hayatını kurtarmış, ancak ölene kadar gözetim altında tutulmuştur.[798] Zaman içinde yapılan keşifler, değişik alanlarda sağlanan hızlı ilerleme ve gelişmeler, bilimin tezlerini haklı çıkarmış ve bu durum Kilise'yi bilimsel verilerin geçerliliğini kabule zorlayarak bilime ayak uydurma zorunda bırakmıştır. Bilimin bir çok alanda din karşısında gösterdiği üstün başarı ve yaptığı keşiflerin doğruluğunun ortaya çıkması, kutsal kitabın yorumunu da etkilemiş ve daha önce 'lafzî-hakiki' anlamda olduğu kabul edilen Kutsal

Kitap'taki –Bertrand Russel'ın deyimiyle ipe sapa gelmez- ilkelerin, benzetmeler ve simgeler yoluyla açıklanması sonucunu doğurmuştur.[799]

İslam dünyasında, Batıda yaşandığı şekliyle bir din ve bilim çatışması yaşanmamıştır. Müminler ilahi hitabı Allah'ın sözlü (kavlî) ayetleri; evreni ve içindeki varlıkları da sözsüz (kevnî) ayetleri olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla aynı kaynağa ait bu iki ayet arasında bir çelişki ve zıtlık, müminin zihin dünyasında tasavvuru mümkün olmayan bir şeydir. İslam inancına göre kuşatıcı varlık sözlü ayetleri kadar evrendeki varlıklara yüklediği sözsüz dil aracılığı ile de insanlara hitap eder. Kısaca evrendeki tüm varlıklar birer ayet ve işaret sayılmaktadır. Dolayısıyla evrendeki bütün varlıklar birer harf ve kelime olup ilahi ve üstün bir varlığa göndermede bulunan fiili işaret ve göstergelerdir. İşte bu nedenle gerek klasik dönem İslam âlimleri, gerekse çağdaş Kur'an yorumcuları, Kur'an'ın dini ilimlerin yanı sıra tabiî ilimlere dair bilgiler de içerdiğini ifade ederek, dinle bilimsel veriler arasında bir uzlaşma zemini aramışlardır. İslam dünyasında bilimsel tefsir anlayışının derli toplu, merkezileşmiş ve sistemleşmiş şeklinin ilk defa Gazâlî'de görüldüğü kabul edilmekle birlikte,[800] bu anlayışının başlangıç tarihini Gazâlî'den çok daha öncelere, İslam dünyasındaki tercüme hareketlerine kadar geri götürenler, hatta seleften bazı âlimlerin bu yöndeki anlayış ve görüşlerine kadar dayandıranlar da bulunmaktadır.[801] Bazı araştırmacılar İslam dünyasında Kur'an'a bilimsel yönelişin felsefe-bilim ilişkisi içinde oluşmaya ve gelişmeye başladığını, başka bir deyişle İslam felsefesiyle ortaya çıktığını, bu yaklaşımın daha sonra Gazâlî tarafından belirgin hale getirildiğini ve ilk defa onun diğer yönleri kadar Kur'an'ın bu yönüne de önem verdiğini vurgulamaktadır.[802] Kindi'nin yaptığı bazı ayet yorumlarını göz önünde bulundurur, bunlara İhvân-ı Safâ ve İbn-i Sînâ gibi felsefe-bilim insanlarının çabalarını eklersek Kur'an'a bilimsel/ilmi yönelişin felsefe-bilim ilişkisi içinde oluşmaya ve gelişmeye başladığını ileri süren tezin daha sağlıklı bir değerlendirme olduğunu söyleyebiliriz.

Beslendiği ilahî ve beşeri kaynak manzumeleri arasında bir çelişki ve zıtlık görmeyen İbn-i Sînâ da, Kur'an ayetlerini döneminin gökbilim ve yerbilim verileriyle, kısaca bugün pozitif bilimler olarak adlandırılan ilim dallarının sonuçlarıyla açıklamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Bu çerçevede ilahi hitaptaki bir çok ayet ve kavramı, çağında hakim olan tabiî ve riyazî hikmetin sonuçlarıyla uzlaştırmaya çalışarak ona göre tefsir ve te'vil etmiştir.

Bilimsel tefsir anlayışında genellikle iki farklı yaklaşım dikkati çeker. Bunlardan ilki yukarıdaki tanımda yer alan şekliyle Kur'an ayetlerinden bilimsel sonuçlar çıkarma; ikincisi de Kur'an ayetlerini ulaşılan bilimsel sonuçlarla uzlaştırma ve genel kabul gören bilimsel anlayışa uygun bir şekilde te'vil etme yöntemidir. İbn-i Sînâ'nın eserlerinde hâkim olan bilimsel tefsir anlayışı daha çok ikinci yönteme dayanmaktadır. Filozof bilimsel anlamda kendi döneminin bilimsel düzeyine göre kesin doğru olduğunu kabul ettiği gerçekleri dinle uzlaştırmak için iyi niyetli bir çaba göstermiştir. Düşünür gerek psikolojiyi gerekse tabiî ilimler ve astronomi alanını ilgilendiren Kur'an ayetlerini kendisinin de parçası olduğu çağda hâkim olan bilimsel birikimine uygun olarak açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir.

İbn-i Sînâ, Fussilet, 41/24 ayetinin tefsiri mahiyetinde bağımsız bir risale

kaleme almış ve “Sonra duman halindeki göğe yöneldi, ona ve arza isteyerek (tav’an) veya istemeyerek (kerhen) gelin dedi. İkisi de isteyerek geldik dediler.” mealindeki ayeti çağının astronomi ve jeoloji anlayışa uygun olarak tefsir etmeye çalışmıştır.

Filozof evreni temelde Ay üstü ve Ay altı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ay üstü evrenin esîrî denilen bir maddeden Ay altı âlemin de unsurî denilen hava, su, toprak ve ateş olmak üzere dört unsurdan oluştuğu kanaatindedir. Ayette zikredilen ‘duman’ın göğün maddesi olduğunu belirten filozof, onun karanlık bir cevher olduğunu, maddenin de yokluğun kaynağı olması sebebiyle karanlığın kaynağı olduğunu belirtir. Göğün maddesi ile yeryüzündeki madde arasında çok köklü bir ayırımın varlığını kabul eden filozof, bu ayete dayanarak feleğin maddesi ile dört unsurun maddesinin farklı olduğu yorumunu yaparak feleğin maddesinin kendi şeklini almasının ‘isteyerek’, unsurların yeni şekil almalarının da zorla olduğunu belirtir. Yeryüzündeki tüm varlıkların madde ve suretten meydana geldiğini belirten filozof, unsurların maddesinin başka bir şekli kabule memur olduklarında bunu isteyerek değil ‘zorla/istemeyerek’ dışarıdan yapılan bir güçle aldıklarını belirtir ve bunun ilahi bir emre boyun eğme sonucunda gerçekleştiğini söyler.[803] Filozof konuyu, bir anlamda eylemsizlik prensibine benzer bir açıklamayla izah eder. Ona göre bu yorum, ayette ifade edilen göklerin de yerin de ‘isteyerek geldik’ şeklindeki ifadesiyle çelişmez, zira dört unsurun maddesinin sureti almadaki isteksizliği potansiyel olarak farklı birçok sureti alabilecek bir özellikte olmasıyla ilgilidir, yoksa belli bir sureti aldıktan sonra aldığı bu yeni şekil artık onun için isteyerek olmuş olur.[804]

“İki günde onları yedi gök olarak belirledi ve her semaya emrini vahyetti” ifadesindeki ‘yedi göğ’ün de yedi gezegene ve onların ‘taşıyıcı küreler’ine işaret ettiğini belirttikten sonra, ‘iki gün’ ifadesinin de onların ‘madde ve suret’ten meydana gelen iki cüzleri anlamına geldiğini söyler. “Her semaya emrini vahyetti” cümlesi ise ona göre arzulandırma ve şevklendirme yoluyla gezegenlerin sürekli sudur ettikleri yüce mertebeye yönelerek aşk ve tutku ile dönmelerini sağlayan ‘mufarık akıllar’a işaret etmektedir. [805]

İbn-i Sînâ’nın felsefî ilimler sistemine uygun olarak Kur’an’ın kevnî olgulardan bahseden birçok sure ve ayet bulunmaktadır. Esasen onun hikmeti bir aklî ilimler bütünü ve felsefî/beşeri ilimler sistemi olarak kabul ettiğini dikkate alırsak, yaptığı tefsir örneklerinin çoğunu bir yönüyle bilimsel tefsir olarak saymak da mümkündür. Ancak burada Kur’an ayetlerini tabiî bilimlerin verileriyle açıklamaya çalışan bilimsel tefsir yöntemlerine yöneltilen eleştirilerin, söz konusu yorumların lügavî, filolojik ve dini bakımdan sıhhatsiz olduğunu, sabit bir muhtevaya sahip olan metnin değişen bilimsel görüşlere uyarlama çabasının dinen sakıncalar doğuracağı şeklindeki gerekçelerle bu yönteme yöneltilen itirazların, İbn-i Sînâ’nın tabiî ilimlere dair yorumları için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir.[806]

İbn-i Sînâ’nın tefsir ve te’vil anlayışı içerisinde bazı sembolik hikâyeleri ve bunlarda yer alan dini ve Kur’ani motifleri de saymak mümkündür. Yine onun tefsir ve te’vil anlayışı içerisinde Allah’ın varlığını ispatlayan ayetler ve yorumunu, Allah’ın sıfatlarına dair ayetlerin yorumunu, Allah’ın isimlerine dair

ayetlerin yorumu ile Evrenbilim alanına dair yorumları; kâinatın yaratılışına dair ayetlerin yorumunu, Ay üstü ve Ay altı âlem verileriyle yorum örneklerini bulmak mümkündür. Yine onun nefs teorisi (psikoloji) ile ilgili ayetlere dair yorumlarını, nübüvvet ve vahiy meselesiyle ilgili yorumları bulmak mümkündür. Yine onun ölüm ötesi ve meâd alanına, uhrevî hayata dair ayet ve kavramlara dair te'viller ve yorumları bulmak mümkündür.

İbn-i Sînâ'nın Yorumlarının Etkileri ve Tepkiler

İbn-i Sînâ'nın tefsir ve te'vil anlayışının tefsir tarihinde önemli etkileri olduğu gibi onun yaklaşımlarının ciddi eleştiri ve tepkilere neden olduğunu da belirtmemiz gerekir. Onun yorum ve yaklaşımlarına tepki gösteren aynı zamanda tefsir alanındaki bazı yorum yaklaşımlarından etkilenenlerin başında Ebu Hamid el-Gazâlî gelmektedir. Benzer şekilde onun felsefî anlayış ve yaklaşımlarının Fahreddin er-Razî'ye kaynaklık ettiğini, merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın da tefsirinde ondan istifade ettiğini belirtmeliyiz.

Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) tefsirinde İbn-i Sînâ'nın gerek tabiî ilimler alanındaki görüş ve değerlendirmelerine gerekse dini konulardaki fikirlerine ve Kur'an ayetleri ile ilgili yorumlarına yer vererek filozofun yaptığı bazı tefsir ve te'villeri destekleyerek onun yaptığı yorumlarda beis olmadığını ifade etmekte, bazı yerlerde de eleştiriler yöneltmektedir. Elmalılı, dokuz ciltlik tefsirinin çeşitli yerlerinde İbn-i Sînâ'nın bazı eserlerine atıflar yapmakta ve bulutların oluşumu, yağmurun yağması, gök gürültüsü ve şimşek çakması gibi tabiat olayları; doğum ve hamilelik gibi tıbbi konuları anlatırken filozofun görüşlerine de değinmektedir. Tabiî ilimlerle ilgili atıfların yanı sıra, bazı Kur'an kavramlarının açıklanması, melekler ve cinler gibi metafizik varlıkların izahı; mucize ve kerametlerin meydana gelişi, kaza ve kader konuları gibi dini meselelerde de filozofun görüşlerini nakletmektedir.[807]

Elmalılı, eserinde İhlas, Felak ve Nas surelerinin tefsirini yaparken de filozofun yaptığı tefsir ve te'villere atıflar yapmakta, neredeyse söz konusu surelerle ilgili filozofun yaptığı tüm yorumları nakletmekte ve bazı müfessirlerin onun yaptığı yorumlarla ilgili görüş ve değerlendirmelerine yer vererek yorumları dolayısıyla filozofa yöneltilen eleştirilere cevaplar vermekte ve düşünürün yaptığı yorumların geçerli olabileceğini dile getirmektedir.[808]

İbn-i Sînâ'nın yapmış olduğu bazı felsefî ve batınî yorumlara tepki gösteren ve onu eleştirenler de bunmaktadır. Yaptığı tefsir ve te'villeri eleştiren âlimlerden biri çağdaş tefsir tarihçisi M. Hüseyin ez-Zehebî'dir (ö. 1977). Ez-Zehebî, tefsir çeşitleri ve müfessirlere dair yazdığı meşhur el-Tefsîr ve'l-Müfessirûn adlı eserinde tefsir tarihi sürecini ekollere göre ele almakta ve felsefî tefsir için ayrı bir bahis açarak konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. ez-Zehebî, felsefî tefsir konusunda çeşitli İslam filozoflarından ve bu arada İbn-i Sînâ'dan da bir takım tefsir ve te'vil örneklerine yer vererek, filozofun yaptığı te'villerle ilgili eleştirel içerikli değerlendirmeler yapmaktadır. Ez-Zehebi'ye göre İbn-i Sînâ genel manada din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmış ve eserlerinde her iki disiplini de razı etmeyi ve hoşnut tutmayı amaçlamıştır. Bunun bir sonucu olarak da peygamberin, anlayış düzeyi yüksek olsun düşük olsun farklı seviyeden

insanlara hitabı amaçladıkları için sembolik bir dil kullanmak durumunda kaldıklarını söyleme gereği duymuştur. Ez-Zehebî, filozofun yaptığı tefsir ve te'viller bağlamında onun özellikle Arş'ı dokuzuncu felek olarak yorumlamasını; ayetlerde zikredilen feleklerin melekler olduğunu belirtmesini; uhrevî kavramlarla ilgili te'villerini, cennet, cehennem ve sıratı, felsefî bir tarzda yorumlamasını; yine Kur'an'da cehennemle ilgili olarak zikredilen "Üzerinde on dokuz var." (Müddessir, 74/30) ayetine dair te'vilini; filozofun insandaki bir takım latif kuvvetleri melekler olarak açıklamasını; yine düşünürün sekiz cennet ve yedi cehennem kapısını felsefî bir tarzda izahını; Nur ayeti ile ilgili olarak yapmış olduğu sembolik yorumları; Felak ve Nas surelerine dair tefsirlerini ve daha başka ayetlerle ilgili görüşlerini de düşünüre özgü uzlaştırma girişiminin örnekleri olarak vermiştir.[809]

Ez-Zehebî, felsefî tefsire dair örnekleri verirken yer yer İbn-i Sînâ'yı eleştirmekte, yaptığı tefsir ve te'villerde tutarsızlıklara düştüğünü ve Kur'an hakikatlerinden uzaklaştığını ileri sürmektedir: "Onun bu yorumları batınîlerin Kur'an ayetleri hakkında yaptıkları te'villerle aynilik arz etmektedir. Felsefe ve filozofları seven hiç bir Müslümanın, İbn-i Sînâ ve benzerlerinin Kur'an hakikatlerinin bir takım rumuzlardan ibaret olduğunu, insanların yetersiz olan akıllarından gizlendiğini ve peygamberin insanlara Kur'an ayetlerini rumuzlu bir şekilde ifade ettiği iddialarını kabul edeceklerini zannetmiyorum."[810]

Ez-Zehebî, devamla eleştiri düzeyini artırarak İmamiye şiasının İsna Aşeriyye kolu, İsmaili batınîler, müfrit sufiler ve İslam filozoflarının tamamının, aynı yolda yürümekte olduklarını vurgulayarak, onların bir çok Kur'an ayet ve kavramı için rumuzdur, işarettir, batındır diye nitelendirmeler yaptıklarını ve bu yolla da Kur'an'ın amaçlarını yıkmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Merhum, sonuçta Babilik ve Bahailik gibi bazı çağdaş sapkın düşünce ekollerinin, kendi görüş ve kanaatlerini ortaya koyarken kadim filozoflara dayanma arzularının bir sebebinin de, böylece açığa çıkmış olduğunu vurgulamaktadır.[811]

İbn-i Sînâ'nın çeşitli ayet yorumlarını ve bu arada Nur ayeti ile ilgili tefsir ve te'villerini eleştirenlerden biri de Muhammed el-Behiy'dir. Filozofun yaptığı yorumları naklederek bunlarda Eflatun ve Yeni Eflatuncu etkilerin gözlendiğini belirten Muhammed el-Behiy yaptığı yorumlar dolayısıyla filozofu eleştirmektedir. el-Behiy, Nur ayetinin yorumuyla ilgili uzunca bir değerlendirmenin ardından şunları söylemektedir:

"Allah'ın göklerde ve yerdeki kurtuluş ışığını insanlara inandırıcı bir açıklama ile açıklamada bundan daha uzak bir anlam bulunamaz. Çünkü Allah'ın nuru algılanan bir nura benzetilmekte ve mutlak nurun sahibi sıradan varlıklarla bir tutulmaktadır."[812]

İbn-i Sînâ'nın din-felsefe uzlaştırılması konusundaki çabalarına, İslam düşünce tarihinde bilgibilim konusundaki tutumuna ve bu bağlamda bazı Kur'an sure ve ayetlerini yorumlama çabalarına yönelik ciddi manada eleştiriler yöneltenlerden bir diğer düşünür de Muhammed Abid el-Câbirî'dir. el-Câbirî, bu konuda genel hatlarıyla şu görüşleri dile getirmektedir:

"İbn-i Sînâ, kasıtlı yahut kasıtsız, İslam düşüncesinde hurafe eğilimli karanlık gaybî düşüncenin en büyük öğreticisi olmuştur. O, astroloji, sihir, büyü, tılsım,

muska ve ölülerle temasa geçme gibi irrasyonalizmin tüm çeşitlerini 'ilim' haline getirdi. Sahte Aristoculuk boyasıyla boyanmış olan bu sözde ilimler, onun sisteminde doğal felsefî bilimler arasında yer aldı. Bundan daha tehlikelisi, onun Arap düşüncesini Ortaçağ boyunca karanlık bir yöne çevirmesi; daha etkilisi ise akıl dışı bilimleri Kur'an ayetlerini te'vil ederken kullanmasıdır. Tabiat ötesi hallerden bahseden ayetleri öyle karanlık bir ruhaniyetçi anlayışla yorumladı ki, Arapların İslam öncesi dönemde sahip oldukları 'basit realizm'den daha geri bir duruma düştü."[813]

El-Câbirî'ye göre İbn-i Sînâ'nın din-felsefe uzlaştırması ve Kur'an ayetlerini yorumlama konusundaki bu yöntemi, aslında pek de orijinal değildir. Onun bu tutumu temelde İhvân-ı Safâ'nın din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan girişim ve projelerinin bir devamı mahiyetindedir. Küçüklüğünde İhvân-ı Safâ'nın risalelerini okuyan İbn-i Sînâ'nın onlardan etkilendiğini belirten düşünür, risalelerde ileri sürülen fikirlerin kökeninin aslında ta Harran feyz felsefesine kadar dayandığını ifade etmektedir:

"İbn-i Sînâ'nın dinin tikelleri ile felsefenin tikellerini uzlaştırmada izlediği yöntem, aynen İhvân-ı Safâ'nın yöntemidir. Bu, felsefî problemler ile Kur'an ayetleri arasında benzerlik ve uygunluk kurma esası üzerine dayanan bir yöntemdir. Çoğu defa ayetlere felsefî bir elbise giydirilir. Kur'an ayeti çoğu kez o anda savunulmakta olan felsefî bir problemin doğruluğu konusunda tanık gibi sunulmaktadır. Bazen bunun aksi de olabiliyor. Bir çok durumda da felsefî problemin kendisi, o anda 'batınî' bir tarzda tefsir edilmekte olan Kur'an ayetinin anlamının 'derinliği'nin bir deliliymiş gibi sunuluyor. İbn-i Sînâ, din ve felsefe problemlerini uzlaştırmada İhvân-ı Safâ'nın yolunu izlediği gibi, Kur'an terminolojisini onların feyz felsefesinin terminolojisiyle uyuşacak şekilde felsefî bir yoruma tabi tutarak da İhvân-ı Safâ'yı takip ediyor. Mesela arş, kürsi, ruhu'l-kudüs, melekler, mutmain nefs… ister, İhvan ister İbn-i Sînâ, isterse Fârâbî'de olsun, bu kavramların tümünün felsefî anlamını Harran feyz felsefesi terminolojisinde bulabilirsiniz."[814]

el-Câbirî, İbn-i Sînâ'nın faal akıl anlayışını ve onu Kur'an'daki Cebrâîl ile özdeşleştirmesi ve bu yolla din ile felsefî görüşleri arasında bir uzlaşma arayışına girmesini de eleştirmektedir:

"Meşrikî hikmette faal akıl semavi cirimlerden bir parça, akıllardan bir akıldır. Dindeki 'vahiy meleği' kavramıyla bir ilgisi yoktur. Genel felsefeciler için yazdığı bazı metinlerde bu izlenimi veriyor gözükse de bunlar yerlerini meşrikî felsefeye bıraktığında onun hakiki görüşlerini ifade etmemektedir. Dini anlamda 'vahiy meleği', Allah tarafından peygambere 'gönderilen' ona görünüp kaybolabilen, peygamberden sonra hiç bir insanla ilişki kurmayan bir varlıktır. Oysa meşrikî hikmet tasavvurundaki 'faal akıl', yalnız peygamberle değil bütün beşer nefisleri ile sürekli hazır ve ilişki içindedir. İbn-i Sînâ şöyle diyor: "Meşriklere göre tam bir ilm-i kemal, faal akılla bilfiil ilişki/ittisal ile olur. Bu melekeyi (onunla ilişki kurma yeteneğini) elde ettiğimizde dilediğimizde onunla ilişki kurmak için bir engel kalmaz. Faal akıl görünüp kaybolabilen değil aksine bizzat hazır olandır. Biz başka işlere yönelerek onu kaybeder, ancak ne zaman istersek onu hazır ederiz."[815]

İbn-i Sînâ'dan aktardığı ifadelerden hareketle el-Câbirî, filozofun meşrikî hikmet anlayışının son tahlilde nübüvvete duyulan ihtiyacı ortadan kaldırdığını, zira burada faal akılla ilişki kurmanın yalnızca peygamberlerle sınırlandırılmayıp kapının herkese açık bırakıldığını, nihayetinde faal aklın her zaman hazır olduğunu ve 'ne zaman istenirse' onunla temas kurulabileceğinin belirtildiğini söylemektedir.[816]

el-Câbirî, İbn-i Sînâ'nın büyü, nazar, tılsım ve benzeri şeyleri ilim olarak kabul etmesini de şiddetle eleştirerek, onun bu tavrı ile felsefî düşünceyi de akıldışı bir alana kaydırdığını iddia etmektedir.[817] Bu nedenle el-Câbirî'ye göre İslam düşünce tarihinde felsefeye ve İslam akılcılığına indirilen gerçek darbe, aslında Tehafütü'l-felasife kitabını yazdığı için Gazâlî'den değil, İslam'ın en büyük filozofu sayılan büyük üstat İbn-i Sînâ'dan gelmiştir.[818]

"İbn-i Sînâ, kurmaya çalıştığı meşrikî felsefeyle Arap-İslam düşüncesinde, bayraktarlığını Mutezile ve Kindî'nin yaptığı Fârâbî ile zirveye ulaşan akılcılıktan vazgeçerek öldürücü karanlık ve akıl dışılığa dönmesinde son derece büyük etkisi olan gnostik ruhânî bir yönelişi tesis etmiştir. Gazâlî, Suhreverdî ve benzeri düşünürler onun bu çabalarını çeşitli ortamlarda yayma ve genelleştirmekten başka bir şey yapmamışlardır. Doğudaki felsefe medresesinin yetiştirdiği en büyük tabip ve filozof olan İbn-i Sînâ hakkındaki hükmümüz budur. Bu kimsenin hatırına bakmadan, hiç tereddüt etmeden verdiğimiz bir hükümdür; zira bize göre bu, onun hakkında tarihin verdiği bir karardır, 'yazılı' değil 'yaşanmış' tarihin verdiği bir karar."[819]

Sonuç

İbn-i Sînâ, yalnızca iyi bir felsefeci, tabip, mantık ve matematikçi değil, aynı zamanda iyi bir edip, şair ve Kur'an müfessiridir. Dini ve felsefî ilimlerin değişik alanlarında çok sayıda eser veren ansiklopedist filozofun birçok eseri kaybolmuş ve bazıları hâlâ gün yüzüne çıkarılamamış olsa da, onun Kur'an tefsiri konusundaki yaklaşımlarına dair genel bir kanaati sağlamayı mümkün kılacak sayıda dini ve felsefî çalışması günümüze kadar ulaşmıştır.

Küçük yaşlarda önce Kur'an ve fıkıh eğitimi alan, daha sonra dini ve felsefî ilimler tahsilini birlikte yürüten filozof, ileri yaşlarda Kur'an'ı baştan sona kadar ele alarak açıklayan bağımsız bir tefsir eseri yazmamıştır. Çok sayıdaki eseri arasında yalnızca bazı sure ve ayetlerin tefsiri mahiyetinde müstakil risaleleri günümüze kadar ulaşmış, ancak düşünür çeşitli dini, tasavvufi, kozmolojik ve felsefî eserlerinde sık sık Kur'an ayetleri ve kavramlarına yer vermek suretiyle onları sahip olduğu felsefî ve bilimsel birikimle, kendine özgü görüş ve düşünceleriyle açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir. Bağımsız tefsir risaleleri yazmanın yanı sıra, felsefî eserlerinde de Kur'an ve sünnetten etkilenen, eserlerinin çoğunda ayet ve hadislere, dini kavramlara atıflar yapan filozof, felsefî düşünce sisteminde dinden, din ve Kur'an anlayışında da felsefî ilimlerden yararlanmıştır. Hemen her eserinde istişhad ve istidlal kabilinden Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerine göndermeler yapmış, entelektüel sorumluluğun gereği olarak dini konulara ve ilahiyat sorunlarının çözümüne dair görüşler dile getirmiştir.

Hikmet ve felsefeyi bir ilimler sistemi ve nazari açıdan insanı kemale erdirme aracı olarak gören filozof, dini de birey, aile ve toplumun dünyevi ve uhrevî saadeti için temel bir ihtiyaç olarak kabul etmiş ve nübüvvet kurumunu zorunlu görmüştür. Felsefî ilimlerin sonuçlarıyla dini naslarda yer alan verileri çağının felsefî-bilimsel anlayışı çerçevesinde uzlaştırmaya çalışan bir çizgiyi benimsemiştir. Sistem sahibi bir filozof olarak zihin dünyasında hikmet ile din arasında üslup ve yöntem açısından bazı farklılıkların varlığını kabul etmekle beraber, her iki disiplin arasında konuları ve yöneldikleri temel hedefler açısından her hangi bir çatışma ve çelişki görmemiş, felsefe ile dinin, akıl ile naklîn, bilim ile İslam şeriatının birbirlerini çürütmediklerini, aksine birinin diğerini desteklediğini ve birbirlerini tamamladıklarını düşünmüştür. Ona göre hikmet ile din arasında zıtlık olduğunu söyleyenler kesinlikle hatalıdır, iki disiplin arasında asla bir zıtlık ve çatışma olamaz. Şayet zahirde böyle bir durum ve izlenim varsa bu, ya din adına konuşanların yorum ve anlayışlarındaki noksanlıktan yahut da felsefe adına söz söyleyenlerin ortaya attıkları görüş ve düşüncelerindeki yanlışlık ve tutarsızlıktan dolayıdır. Dini esasları fert, aile ve toplumların ahlaki, manevi ve siyasi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir ilkeler manzumesi olarak gören filozof, şer'i yasaları yükselmek isteyen birey ve toplumların kaos ve karmaşadan korunarak mamur ve müreffeh olmaları için zaruri saymış, aksi halde çıkar çatışmalarının kaçınılmaz hale geleceğini ileri sürmüştür.

Filozofun gerek doğrudan Kur'an surelerini konu edinen risalelerinde, gerekse diğer dini ve felsefî eserlerindeki Kur'an yorumları, genellikle onun felsefî düşünce sistemi ve varlıklar hiyerarşisine dair anlayışı içerisinde mezc edilmiş durumdadır. İbn-i Sînâ bir çok durumda Kur'an sure ve ayetlerini kendi felsefî görüşlerine uygun tarzda algılamış ve yorumlamıştır. Kur'an'ı genel kitleye hitab ettiği, derin ve anlaşılması zor konuları herkese anlayış seviyeleri ile çatışmayacak şekilde anlatmak gibi bir işlevi yerine getirmeyi amaçladığı için, birçok konuda rumuzlu ve simgesel dilin egemen olduğu ilahi bir hitap olarak görmüştür. İbn-i Sînâ sisteminde din dili, içinde mecaz, istiare ve tenzih kadar teşbihte barındıran, hakikati yer yer îmalı bir dille ifade eden işaret ve semboller sistemi olarak görülür. Ona göre Kur'an ve onun dili bütünüyle değilse de genel olarak sembolik bir hakikat olup bu özelliğe sahip olan sure ve ayetler lafzî anlamda anlaşılamaz ve yorumlanamaz. Ancak bu yaklaşım seçkinler için geçerlidir, avam için din dilindeki lafzî hakikatlerin korunması gerekmektedir. Filozofun düşünce sisteminde bazı Kur'an ayetleri felsefî hakikatlerin temsilî ve sembolik tarzda ifadesinden ibarettir. Bu nedenle şeriat ve Kur'an aklın izine tabidir ve onu izlerler. Hikmet müfessir, Kur'an müfesserdir; felsefî ilimler sistemi öncü, şeriat izleyicidir.

Filozofun, Kur'an ayetleri ile felsefî ilimler sisteminin sonuçlarının uzlaştırılması bağlamında durduğu yer genellikle felsefedir. Başka bir deyişle İbn-i Sînâ'nın Kur'an anlayışı ve yorum yönteminde, Kur'an penceresinden felsefeye doğru bir yöneliş değil de, çoğunlukla felsefe penceresinden Kur'an'a doğru bir yöneliş ve bakış egemendir. Filozof, ilahi metnin yorumlanması konusunda felsefeyi esas almış, Kur'an'ın ele aldığı konuları kendi felsefî sisteminin

doğruluğunu ispatlayan bir delil ve kanıt olarak görerek ona uygun tarzda tefsir ve te'vil etmiştir. Kur'an ayetlerinin felsefî görüşlerle desteklenmesi şeklinde nitelenecek yöntem ise diğerine oranla tali düzeyde kalmıştır. Filozofun eserlerinde işlenen birçok felsefî konu ve kavram, din dilinde özellikle de Kur'an'da yer alan kavram ve ifadelerle karşılanmaya çalışılmıştır.

İbn-i Sînâ, Kur'an'ın Allah'la ilgili ayetlerinde genellikle teşbih ve tenzihi dilin birlikte yer aldığı kanaatinde olup, dini dilde Allah'la ilgili olarak kullanılan ve zahirde teşbih ve tecsim izlenimi uyandıran insan biçimci ifadeleri te'vil ederek mecaza hamletmiş ve ilahi sıfatlardan bahseden ayetleri ilim sıfatına indirgeyecek şekilde yorumlamış, ayet ve hadislerde Cenabı Hakk'a izafe edilen diğer isim ve sıfatları varlıklara izafetle kullanılan isim ve sıfatlar olarak değerlendirmiştir.

Kur'an'ın evren ve ondaki varlıklardan bahseden ayetleri ile ilgili olarak İbn-i Sînâ'nın felsefî okumalarında, daha çok günümüzde 'bilimsel tefsir' olarak adlandırılan yönteme uygun yorumların varlığı dikkati çeker. Filozofun bilimsel tefsir yönteminde özellikle gökbilimle ilgili birçok Kur'an ayet ve kavramı çağında egemen olan evren tasavvuruna uygun olarak anlaşılmıştır. Düşünürün muhtelif eserlerde yapmış olduğu çok sayıdaki evrenbilim alanını ilgilendiren ayet yorumu, kendi devrinin ulaşmış olduğu bilimsel düzeyi ve egemen astronomi anlayışını yansıtmakta, devrinin ilmi seviyesini göstermekte, günümüzde artık aşılmış ve yerini başka kuramlara terk etmiş olan Ptolemy'nin evren anlayışının Yeni Eflatuncu versiyonuna uygun yaklaşımlar içermektedir. Filozof, döneminde egemen olan bilimsel kozmoloji anlayışıyla Kur'an'ın metafiziki kavramlarını uzlaştırmaya çalışmış; arş, kürsi, levh, kalem, cebrâîl, melek, ibda, halk, tekvin vs. gibi daha birçok Kur'anî kavramı bu evren anlayışına uyarlayarak tefsir ve te'vil etmiştir. Ancak bu okuma ve yorumlama anlayışı çağının bilimsel dünya görüşünü yansıtmakta olup, evrenbilim alanında zaman içinde köklü değişiklik yaşandığı ve eski anlayış aşılarak yerini yeni görüşlere bıraktığı için, yapılan uzlaştırmacı yorumlar geçerliliğini yitirmiş ve yanlışlanmış gözükmektedir.

İbn-i Sînâ'nın felsefî düşünce sisteminde önemli bir yeri olan ampirik yönelimli nefs teorisi de Kur'an ayetlerine bakışını ve onların yorumunu etkilemiş, filozof bir çok ayeti nefs teorisi konusundaki tezleri ve görüşlerine uygun olarak anlamış ve yorumlamıştır. Düşünürün Kur'an'ın insan ruhunu ele alan ayetlerine dair yaptığı yorum ve yaklaşımları, temelde ruh beden ayırımını esas alan bir özellik taşımakta, ilahi vahyin gerek psikoloji gerekse ölüm ötesi alanı ilgilendiren ayetleri, nefs konusundaki bu kuramsal çerçeveye uygun olarak açıklanmakta ve te'vil edilmektedir.

İbn-i Sînâ nübüvvet kurumunu zorunlu olarak görmüş ve nebileri yeryüzünün en üstün varlıkları olarak kabul etmiştir. Kudsî akıl gücüne sahip olan peygamberlerin ilim, muhayyile ve muharrik kuvvet açısından üstün niteliklere sahip insanlar olduklarını ileri sürmüştür. Vahiy konusuna rasyonel ve felsefî açıdan yaklaşarak aklî izahlar yapmış ve nebilerin gösterdikleri mucizelerin evrendeki nedensellik yasasıyla çelişmediğini savunarak, mucize olgusunu aklî bir temellendirmeyle peygamberlerde var olduğunu ileri sürdüğü üstün

niteliklere dayandırmıştır.

İbn-i Sînâ'nın Kur'an'ın uhrevî alanla ilgili ayetleri konusunda genel kitle ve seçkinlere hitap eden eserlerinde iki farklı yaklaşım gözlenmektedir. Düşünürün meşşâî geleneğe dayalı olan eserlerinde dini nasslarda ve bu arada Kur'an'da yer alan meâda dair ayetler ve uhrevî kavramlar bir inanç meselesi olarak görülmekte ve lafzî-hakikî anlamda oldukları kabul edilerek zahir üzere alınmaları gerektiği belirtilmektedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak filozofun avam için yazdığını belirttiği meşşâî geleneği izah eden eserlerinde haşrin ruh ve beden için birlikte olduğu vurgulanmaktadır. Filozofun seçkinler için yazdığı ikinci tür eserlerinde ise rasyonel temellendirmeler daha ağır basmakta ve aklî delil ve izahlarla haşrin bedensel olamayacağı ispatlanmaya çalışılarak haşrin yalnızca ruhânî bir olgu olduğu ifade edilmekte, dini nasslardaki meâda dair ifadelerin teşbih, temsil ve mecazi anlamda olduklarını iddia edilmektedir. Bu anlayış ve yaklaşımın bir sonucu olarak bazı ayet ve hadislerde yer alan uhrevî kavram ve ifadeler haşrin ruhânîliği anlayışına uygun hale getirilecek şekilde te'vil edilmektedir. Özellikle sırat, cennet ve cehennemin kapıları, cehennem melekleri vb. bahseden dini nasslar ise 'aşırı yorum' örneği sayılabilecek şekilde Arap dil geleneğindeki geleneksel anlayışta ortaya konulan mecazî kullanım özellikleri gözardı edilerek yorumlanmaktadır.

İbn-i Sînâ, bazı surelerin başlangıç kısımlarında yer alan ve çoğu müfessir tarafından müteşabihattan sayılıp 'Bu harflerle neyi murad ettiğini en iyi Allah bilir' denilerek tefsir ve te'vil yapılmayan hurûf-u mukattanın te'vili konusuna da yer vermektedir. Filozof, hurûf-u mukattayı, kendi felsefî sistemine, kozmolojik görüşlerine uygun bir şekilde te'vil etmeye çalışmakta ve evrendeki varlıklar hiyerarşisini ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin bir işareti olarak görmekte ve ona göre yorumlamaktadır. Düşünür, iddialı bir yaklaşımla söz konusu ayetlerde yer alan harflerin kendi yaptığı yorumların dışında başka bir delaletlerinin olmadığını da iddia etmektedir. Buna göre İbn-i Sînâ, felsefî düşünce sistemini belli konularda Kur'an'ın sırlarını ve şifrelerini çözen bir anahtar olarak görmekte, dinde varlığını kabul ettiği simgesel kodları felsefî sistemiyle açmaya çalışmaktadır.

İbn-i Sînâ yazmış olduğu edebî ve sembolik hikâyelerde de sık sık Kur'an ayet ve kavramlarına atıflar yapmış, onları kendi dinî-felsefî düşünceleri çerçevesinde yorumlamıştır. Bu gerçeklik bir yönüyle onun Kur'an kültürüne ne kadar vakıf olduğunu, diğer yönüyle de yorum yönteminin felsefî sisteminin bir parçası olarak kaldığını göstermektedir.

İbn-i Sînâ'nın din ile felsefeyi uzlaştırma konusundaki çabaları sonraki dönemde de yankısını bulmuş ve sonraki birçok düşünür ve müfessir çeşitli alanlarda ondan yararlanmıştır. Tefsir tarihinde düşünürün bu çabalarını takdir edenler olduğu gibi eleştirenler de çıkmış, filozof halefleri tarafından övüldüğü gibi bir takım ağır tenkit ve eleştirilere de uğramıştır. Özellikle Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği ağır eleştiriler malumdur. Ancak Gazâlî ve Fahredin er-Razî gibi âlimler, birçok konuda filozofu eleştirmelerine rağmen gerek onun çeşitli dini ve felsefî görüşlerinden, gerekse Kur'an ayetlerine dair yaptığı yorumlarından etkilenmiş ve yararlanmışlardır. Bunların yanı sıra gerek İbn

Teymiyye ve Alûsî gibi klasik Kur'an müfessirleri ve gerekse bazı çağdaş düşünürler zaman zaman onun eserlerine ve görüşlerine atıflar yaparak yaptığı tefsir ve te'villere dair eleştirel içerikli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan çeşitli siyasi ve dini ekollerin ve bu arada genelde İslam felsefecileri ve özelde de İbn-i Sînâ'nın, Kur'an'ı okuma ve anlama biçimlerini etkileyen çok değişik kaynak ve etkenlerin bulunduğu malumdur. Bu çerçevede İbn-i Sînâ'nın yorum yöntemini şekillendiren baş unsurun felsefî-bilimsel yöneliş olduğu söylenebilir. Temel yaklaşım olarak hikmetin şeriata muhalif bir şey içermediğini belirten filozof kendisine atfedilen bir eserde insanları hikmete çağıran sonra da şeriatın metodundan sapanların kendiliklerinden, kendi acziyet ve kusurlarından dolayı saptıklarını, yoksa bunun hikmet sanatının bir gereği olmadığını, zira hikmetin onlardan beri olduğunu belirtir. Buna göre filozofun felsefî düşünce sistemi gibi yorum yöntemi de kendine özgü özellikler ve güzelliklerin yanı sıra, eksiklikler ve noksanlıklar, tashih edilecek hata ve yanlışlar da içermektedir. Nihaî olarak filozof kendi tarih ve tarihselliğinin bir ürünü olarak Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda birçok meselede nesnel değil öznel bir yaklaşım sergilemiştir, bu nedenle yaptığı yorumlarda kabule ve redde, övgüye ve eleştiriye, tashihe ve tenkide açık unsurlar bir arada bulunmaktadır.

Kaynakça

Akdemir, Salih, "İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi" (*Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* içinde), Tuğra Neşriyat, İstanbul, t.y.

Âsî, Hasan, *et-Tefsîru'l-Kurânî*, el-Müessesetü'l-camiiyye, Beyrut 1983.

Ateş, Ahmet, "Batınîyye", *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1950.

Ateş, Süleyman, *İşarî Tefsir Okulu*, AÜİFY, Ankara 1974.

Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Fecr Yay, Ankara 1992.

Beydâvi, Kadı, *Envâru't-tenzîl*, Daru'l-fikr, Beyrut 1996.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi:Tabakatu'l-Müfessirin*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.

Bîrûnî, *et-Tefhîm fî sınaâti't-tencîm*, London, 1934; Tahran 1362.

Bucaille, Maurice, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, çev. M. Ali Sönmez, DİBY, Ankara 1991.

Câbirî , *Arap Aklının Oluşumu*, s. 378.

Câbirî, M. Abid, *Nahnu ve't-turâs*, s. 147.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİBY, Ankara 1988.

Cevherî, Tantavi, *el-Cevahir fî Tefsiri'l-Kur'an*, Kahire 1350.

Davidson, Herbert, *al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, London 1972.

Durusoy, Ali, "İbn-i Sînâ", *DİA*, İstanbul 1997.

Fazlur Rahman, "İbn-i Sînâ", (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Gazzâlî, *Fedaihu'l-Batınîyye*, Kahire 1964.

Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, Mısır 1328.

Hodgson, M.G.S, *İslamın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

Hulî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, Ankara 1995.
İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, Beyruti t.y.
İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, Daru Kahraman, İstanbul 1984.
İbn-i Sînâ, "Risale fi tefsiri ayeti'd-duhan", (*et-Tefsiru'l-Kur'ânî* içinde) s. 89.
İbn-i Sînâ, "Risâle fi'l-fi'l ve'l-infiâl", (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs*), Haydarabad, Dekken 1354.
İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Daru'l-Maarif, Kahire t.y.
İbn-i Sînâ, *el-Şifâ, (İlâhiyât)*, thk. Mahmut Kasım, t.y.
İbn-i Sînâ, *er-Riaseletu'n-nevruziyye*, Nevadiru'l-Mahtutat içinde, el-Mecmuatu'l-Hamise, thk. Abdusselam Harun, I. Baskı, Kahire 1954.
İbn-i Sînâ, *er-Risâletu'l-adhaviyye*, Daru'l-fikri'l-arabi, Mısır 1954.
İbn-i Sînâ, *et Ta'likat ala havâşi kitâbu'n-nefs li Aristotalis: Aristo İndel Arab*, thk: Abdurrahman Bedevi, Kahire 1973.
İbn-i Sînâ, *Hay b. Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Haz. N Ahmet Özalp, İstanbul 1996.
İbn-i Sînâ, Mektubu Ebu's-Said ile'ş-Şeyh ve cevabuhu, (*Resâil-i İbn-i Sînâ* içinde), II,38 (Ülken neşri);
İbn-i Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, *Namaz Risalesi*, çev. M.Hazmi Tura, Ankara 1959.
İbn-i Sînâ, Risale fi ilmi'l-ahlak, (*Mecmuatu'r-Resâil* içinde) Mısır 1328;
İbn-i Sînâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvet*, Daru'n-nahar, Beyrut 1986.
İbn-i Sînâ, Risâle fil-fi'l ve'l-infiâl, (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs* içinde), Haydarabad, Dekken 1354.
İbn-i Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1980.
İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, Pınar Yayınları, İstanbul.
İlhan, Avni, "Batınîlik", *DİA*, İstanbul 1997.
İsfahânî, Ragıb, *Mukaddimetu câmiu't-tefâsîr*, Daru Davet, Kuveyt 1984.
Jansen, J.J.G, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, Fecr Yay. Ankara 1993.
Kıran Zeynel - Kıran Ayşe, *Dilbilime Giriş*, Ankara 2001.
Kırca, Celal, *Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, t.y.
Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yay, İstanbul 1996.
Lory Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
Nasr, Seyyid Hüseyin "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", *History of Islamic Philosophy* içinde), Müessesetu Ferhengi Araye, Tahran, t.y.
Nasr, Seyyid hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
Nüveyhid, Adil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-islâm hatta'l-asri'l-hâdır*, Beyrut 1983.
Okumuş Mesut, "*Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn-i Sînâ Örneği*", Araştırma Yayınları, Ankara 2003.

Ökiç, Tayyip *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun Yay, İstanbul 1995.
Rafiî, M. Sadık, *İcazu'l-Kur'an*, Mısır 1384/1965.
Razî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Daru'l-fikr, Beyrut 1994.
Russel, Bertrand, *Din ile Bilim*, Say Yayınları, İstanbul 1983.
Suyûtî, *el-İtkân*, Daru İbn Kesir, Beyrut 1993.
Şatıbî, *el-Muvafakat*, Daru'l-Marife, Beyrut 1994.
Taberî, *Câmiu'l-beyân*, Daru'l-fikr, Beyrut, 1988.
Tahir b. Aşur, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir*, Daru't-Tunusiyye, Tunus, t.y.
Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, İnsan Yay, İstanbul 1995.
Uzun, Mustafa, "Ebced", *DİA*, İstanbul 1997.
Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, t.y.
Zehebî, M. Huseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1989.
Zehebî, M. Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1989.
Zehebî, *Siyeri a'lâmu'n-nübelâ*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1413.
Zeki Necip Mahmud, *el-Ma'kûl ve'l-lâ ma'kul*, Daru'ş-şuruk, Kahire, 1993.
Zerkeşî, Burhanuddin, *el-Burhân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Bu makale yazarın "Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn-i Sînâ Örneği" (Araştırma Yayınları, Ankara 2003) isimli çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır.

Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 26; el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmiu't-tefâsîr*, s. 29-30.

Kıran Zeynel - Kıran Ayşe, *Dilbilime Giriş*, Ankara 2001, s. 245.

H. Hüseyin Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", (*History of Islamic Philosophy* içinde), I, 31.

Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi:Tabakatu'l-Müfessirin*, I,183-184.

Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 183-184.

Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I,193, 408-409.

Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 409.

Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâdır*, Beyrut 1983, II, 154.

İbn-i Sînâ, "Risâle fi'l-fi'l ve'l-infiâl", (*Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs* içinde), s. 4.

Fazlur Rahman, "İbn-i Sînâ", (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), II,117.

Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 285.

İbn-i Sînâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye*, s. 46-47.

İbn-i Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyât)*, s. 443-446; *en-Necât*, s. 340-343.

İbn-i Sînâ, Mektubu Ebu's-Said ile'ş-Şeyh ve cevabuhu, (*Resâil-i İbn Sînâ* içinde), II, 38 (Ülken neşri); İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 445, ez-Zehebî, *Siyeri A'lâmu'n-Nübelâ*, XVII, 535.

Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 287.

Gurabe, *İbn Sînâ Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s.143.

Avni İlhan, "Batınîlik", *DİA*, V/190-191, Ahmet Ateş, "Batınîyye", *İA*, II, 339-342; Gazâlî, *Fedaihu'l-Batınîyye*, s. 37-38.

Gazâlî, *Fedaihu'l-batınîyye*, s. 55, 56, 66.

İbn-i Sînâ, Risâle fi sırri's-salât, (*et-Tefsiru'l-Kur'anî* içinde), s. 221; T. çeviri için bkz. İbn-i Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi, Namaz Risalesi,* çev. M. Hazmi Tura, Ankara 1959.

Hodgson, *İslamın Serüveni,* II, 186.

İbn-i Sînâ, *Risâle fi Sırri's-Salât*, s. 214. (*et-Tefsirul'-Kur'anî* içinde)

İbn-i Sînâ, *Risâle fi Sırri's-Salât*, s. 216.

"Ve cemîu'l-evâmiri'ş-şerîyyeti câriyetun mecrâ mâ şerehnâhu fî risâletinâ hâzihi." İbn-i Sînâ, "Risâle fi Sırri's-Salât", (*et-Tefsîru'l-Kur'ânî* içinde) s. 221.

İbn-i Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s.17 (Bedevi neşri).

İbn-i Sînâ, Risale fi İlmi'l-Ahlak, (*Mecmuatu'r-Resâil* içinde) Mısır 1328; ayrıca bkz. *Tis'a Resâil* içinde s. 152. Tis'a resâil'deki Ahlak Risalesi ile Ahd Risalesi'nin birbirine karıştığı dikkate alınmalıdır. Ahlakî erdemler için ayrıca Bkz. Gazâlî, *Mizânu'l-Amel*, Mısır 1328, s.83.

İbn-i Sînâ, Tefsiri Suretu'l-A'la, (*et-Tefsirul Kur'anî* içinde), s. 100-102, Ayrıca bkz. Ek Bölüm, *A'la Suresi Tefsiri.*

İbn-i Sînâ, *el-Şifâ, (İlâhiyât*), s. 443.

İbn-i Sînâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye*, s. 59.

İbn-i Sînâ, *Hay b. Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Haz. N Ahmet Özalp,

İst. 1996. s. 39-40.

Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 330.

İbn-i Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyât)*, s. 443.

İbn-i Sînâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye*, s. 59.

Karlığa, Tefsir Tarihi, (*Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri* ekinde), XVI, 199.

el-Câbirî , *Nahnu ve't-Turâs*, s. 147.

"Ve'ş-şer'u yetbe'u esere'l-a'kli" İbn-i Sînâ, Risâle fi Sırri's-Salât, (*et-Tefsiru'l-Kur'anî* içinde), s. 215.

Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 360.

İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, 119-121, 133; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I, 12-13; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 173-175; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1197-1199.

el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 251,260; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn,* Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kurânî*, s. 25.

ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, II, 400; el Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 25, 260.

Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî*, s. 25.

Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'anî*, s. 7.

Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî*, s. 30.

Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî,* s. 30.

Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* I, 409.

Ulutürk, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, İstanbul 1995, s. 11.

ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 486-487; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 344.

es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 343-344; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 174-175.

ez-Zekeşî, *el-Burhân*, I, 486; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 343.

İbn-i Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 10 (Bedevi neşri).

ez-Zekeşî, *el-Burhân*, I, 486; es-Suyutî, *el-İtkân*, II, 344; Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 124; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* s. 175.

Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 177; Ulutürk, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, s. 70.

Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 95.

Tayyip Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri,* s. 126.

Zeki Necip Mahmud, *el-Ma'kûl ve'l-Lâ ma'kul,* Kahire 1993, s. 21.

er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII, 233-234; (T. çev. XVII, 89-90).

Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl*, II, 128.

İbn Sinâ, *Risâle fî İsbâti'n-Nübüvvet*, s. 49-52 (Marmura neşri); *el-İşârât ve't-Tenbihât*, II, 389-392; er-Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, XXIII, 235; Davidson, *al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect,* s. 130; Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 330; Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 95.

İbn-i Sînâ, *Risâle fî İsbâti'n-Nübüvvet,* s. 49.

İbn-i Sînâ, *Risâle fî İsbâti'n-Nübüvvet,* s. 49 (Marmura neşri).

İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, II, 390.

İbn-i Sînâ, *Risâle fî İsbâti'n-Nübüvvet,* s. 51.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, II, 390.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, II, 391-392.

İbn-i Sînâ, *Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvet*, s. 51-52; Ayrıca bkz. İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, II, 389 vd.

İbn-i Sînâ, Risâle fi'l-Fi'il ve'l-İnfiâl, *(Mecmû-u Resâil-i Şeyh er-Reîs* içinde), s. 4.

M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, II, 362-363; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 12-13; Ateş, Süleyman, *İşarî Tefsir Okulu*, s. 21; Tahir b. Aşur, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, I, 35-36.

Lory Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri*, s. 23.

Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 236, 371-372.

et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 92-94.

İbn-i Sînâ, *er-Riaseletu'n-Nevruziyye*, Nevadiru'l-Mahtutat içinde, el-Mecmuatu'l-Hamise, thk. Abdusselam Harun, I. Baskı, Kahire 1954, s. 33-34.

İbn-i Sînâ, *er-Riaseletu'n-Nevruziyye*, s. 34.

Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, VI, 143; VII,5.

Mustafa Uzun, "Ebced", *DİA*, X, 69-70.

el-Bîrûnî, *et-Tefhîm fî Sînââti't-Tencîm*, London 1934; Tahran 1362; Uzun, "Ebced", *DİA*, X, 69-70.

Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 237.

Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 425; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 214.

Kırca, *Kur'an'a Yönelişler,* s. 214; Bucaille, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, s. 200.

Cevherî, *el-Cevahir fî Tefsiri'l-Kur'an*, Kahire 1350, I, 7.

el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41.

ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, II/454; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 423; Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 51.

Russel, *Din ile Bilim*, s. 31, 34.

Russel, *Din ile Bilim*, s. 17.

el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, II/454; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/427; Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 61.

er-Rafiî, *İcazu'l-Kur'an*, s. 133 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 427; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 218; *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 52; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, II, 454-455; el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41-42.

Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler,* s. 122; *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 61; *Kur'an'a Yönelişler*, s. 218; el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41-42.

İbn-i Sînâ, "Risale fi Tefsiri Ayeti'd-Duhan", (*et-Tefsiru'l-Kur'ânî* içinde) s. 89.

İbn-i Sînâ, Risale fi Tefsiri Ayeti'd-Duhan, s. 89-93; Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 212.

İbn-i Sînâ, Risale fi Tefsiri Ayeti'd-Duhan, s. 93.

Bilimsel tefsirlere yöneltilen eleştiriler için bkz. eş-Şatıbî, el-Muvafakat, I, 389-390; Emin El-Hûli, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 51-56; Jansen, J.J.G, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 102-103; Akdemir, Salih, "İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi" (Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru içinde), s. 15-17.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın, İbn-i Sînâ'ya atıfları için Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 253, 255; II, 849; VI, 4145, 4344; VII, 4628, 4629, 5206, 5208, 5209; VIII, 5387; IX, 6370, 6372, 6374, 6380, 6400, 6401, 6406, 6415, 6422, 6423, 6424, 6425, 6426.

Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6372.

Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 408-412.

Ez-Zehebî , *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 409.

Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 409.

El-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 256.

Arapçası 'el-vâkııyyetu's-sâzice' olan ifade, Türkçe'ye 'ahmak gerçekçilik' şeklinde çevrilmiştir. Ancak ifadenin bu şekilde çevirisini yanlış bulmaktayız, bu nedenle çeviriyi 'basit realizm' şeklinde yaptık. Krş içi bkz. El-Câbirî , *Nahnu ve't-Turâs*, s. 160-161, (T. çev. s. 185).

el-Câbirî , *Nahnu ve't-Turâs*, s. 160-161, (T.çev.s. 185).

İbn-i Sînâ, *et Ta'likat Ala Havâşi Kitâbu'n-Nefs li Aristotalis: Aristo İndel Arab*, thk: Abdurrahman Bedevi, Kahire, s. 95; el-Câbirî, *Nahnu ve't-Turâs*, s. 125.

el-Câbirî, *Nahnu ve't-Turâs*, s. 125.

el-Câbirî , *Arap Aklının Oluşumu*, s. 378.

el-Câbirî , *Nahnu ve't-Turâs*, s. 154; T.çev. *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 178-179.

el-Câbirî, *Nahnu ve't-Turâs*, s. 39-40.

ÇAĞIMIZDA İBN-İ SÎNÂ'YI ANLAMA SORUNU [820]

Giriş

Modern dönemlerde düşünce mirasımızı ve düşünce mirasımızın iz bırakmış, önemli şahsiyetlerini bugün nasıl anlayabiliriz? Kendileriyle aramıza ciddi zaman dilimleri girmiş düşünürleri 'şimdi', 'burada' anlayabilmemizin nesnel imkânlarından söz edebilir miyiz? Eğer nesnel ve mutlak anlamadan söz etmemiz mümkün değilse o halde, öznelliğimizin sınırsızlığından bahsedebilir miyiz? Geçmişteki/gelenekteki bir düşünürü bugün anlamamız, saf öznel bilincimizin de ötesinde içinde yaşadığımız çağın bazı anlama/yorumlama kategorileri etrafında mı gerçekleşmektedir? Bu sorular listesini daha da uzatabiliriz, ancak modern zamanlarla birlikte ortada geçmişimizi, geleneğimizi anlama ve anlamlandırma sorunumuzun varlığını göstermesi açısından bu sorular önem arz etmektedir.

Çalışmamızda bu soruları İbn-i Sînâ (ö. 428/1037) bağlamında soracak ve onun çağımız düşünürlerince nasıl anlaşıldığına dair bir resmi sunulmaya çalışılacak, yeri geldikçe bazı problemlere işaret edilerek belki daha sahih bir anlama imkânının varlığı araştırılacaktır. Bu bağlamda öncelikle İsmail Kara'nın İbn-i Sînâ araştırmalarının arkasındaki itici etkilerine yönelik soruşturmaları ele aldığımız konu bakımından önem taşımaktadır:

"Teorik tartışmalardan ziyade pratik ve âcil arayışların öne çıktığı XIX. asır sonları ile XX. asır başlarında, İslam dünyasında niçin İslam felsefesinin kurucu isimlerinden biri olarak İbn-i Sînâ yeniden ve farklı kisvelere bürünmüş olarak gündeme geliyor? (…) İbn-i Sînâ ne dediği, neyin peşinde olduğu ve tarihte ve bugün dediklerinin nasıl anlaşıldığı / nasıl anlaşılması gerektiği önemsenen bir filozof olarak mı gündeme geliyor yoksa bir sembol isim fonksiyonu mu icra ediyor? Her iki hususa işaret eden metinlere, işaretlere sahipsek eğer önceliğin hangi tarafta olduğunu araştırmak bizi anlamlı bazı neticelere götürür mü? Bu dönüş ve müracaatlar İslam ilim ve kültür tarihi içinde devam edegelen felsefî, ilmî, fikrî süreçlerin beklenebilir bir uzantısı mıdır yoksa modernleşme dönemine has başkaca sebeplerden mi kaynaklanmaktadır? Varsa eğer modernleşme dönemine has bu sebepler nelerdir?"[821]

Kara'nın da işaret ettiği bu sorular bugün İbn-i Sînâ algılayışımızın da arkasındaki saiklere ciddi göndermelerde bulunmaktadır. Gerçekten de modern dönemlerle birlikte İslam felsefesinin kurucu şahsiyetleri, ya anakronik bir biçimde içinde bulundukları tarihsellikten kopartılarak bugünün can yakıcı kaygıları bağlamında ele alınmaya ve yorumlanmaya ya da geçmişi/tarihî gelişimi bugünün kavramlarını verecek biçimde düzenlenmeye (bu durum sosyal bilimler felsefesinde vigizm olarak tanımlanır) çalışılmaktadır. Bizim bu çalışmada bazı örneklerini vereceğimiz İbn-i Sînâ yorumcularının da kendi dönemlerine has bazı kaygıları ve öncelikleri vardır. Görebildiğimiz kadarıyla bugün dünyanın değişik coğrafyalarında İbn-i Sînâ yorumcuları arasında tartışılan konular genel olarak şöyle sıralanabilir:

İbn-i Sînâ felsefesi 'mistik' bir boyut ya da unsur içermekte midir? (Henry Corbin-Seyyid Hüseyin Nasr)[822]

İbn-i Sînâ'nın Aristocu felsefesi yanı sıra mistik bir felsefesi de var mıdır? (Carlo Alfanso Nallino)[823]

İbn-i Sînâ'nın felsefesi son tahlilde rasyonel midir yoksa mistik midir? (Muhammed Âbid Câbirî-Dimitri Gutas-Mübahat Türker Küyel- Shams Inatî-İlhan Kutluer)[824]

İbn-i Sînâ felsefesinde 'meşrik' ne anlama gelir? (Câbirî-Gutas-Corbin-Nasr)[825]

Görüleceği üzere bu soruların arka planında aslında çağımızın modern aydınlanma ve rasyonalite ruhunun yadsınamaz izleri vardır. İbn-i Sînâ ise gerek kişiliği gerekse de kurduğu felsefî sistemin çok yönlülüğü açısından 'önceden kurgulanmış' bir tek sistemin içine kolaylıkla dâhil edilememekte, bu durum ise onu üzerinde derin fikir ayrılıklarının vuku bulduğu bir düşünür kılmaktadır.

İbn-i Sînâ üzerine yapılmış çalışmalarda genelde onun felsefesinin üç temel özelliği üzerine durulur.[826]

İbn-i Sînâ kendisinden önceki İslam felsefesinin iki hâkim anlayışını, yani Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle birlikte Kindî çevresinin Yeni-Eflatunculuğunu ve Fârâbî (ö.339/950) okulunun, yani Bağdat Meşşâileri'nin Aristotelesçiliğini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla bir araya getirmiştir.

O, nübüvvetin mahiyeti, ölüm sonrası hayat, fıkıh ve ibadetler gibi İslam toplumunun bütün entelektüel ilgilerini kendi felsefî sistemine dâhil ederek söz konusu meseleleri bu sistemin kavramlarıyla ele almıştır. Bu anlamda İbn-i Sînâ, hem V./XI. yüzyıldaki İslam toplumunun ilgileriyle bağlantılı hem de sistem olarak ikna edici ve dört başı mamur bir felsefe ortaya koymuştur. Böylece İbn-i Sînâ'nın kendinden öncekilere nispetle felsefenin alanını dinî olguları da içerecek şekilde genişlettiği ve bu amacı, sürekli bir felsefî gayret ve yoğunlukla gerçekleştirdiği görülmektedir.

Onun şerh edici ve açıklayıcı kitaplarında kullandığı dil, teknik bir dil olup ne Fârâbî'ninki gibi ağdalı ne de Yunancadan yapılan tercümelerde olduğu gibi kaba ve kurudur. Ayrıca o, eserleri daha cazip hale getiren farklı yazım üslûpları denemiştir ki bunlardan biri de edebî üslûptur. Modern bir tabirle, İbn-i Sînâ'nın kullandığı ifade tarzlarının, toplumdaki entelektüel söylemin ihtiyaçlarıyla tamamen uyum içinde olduğu söylenebilir.[827]

Karşımızda birbirinden farklı söylem ve ifade tarzına sahip, aklî ve naklî ilimlerde önemli mesafeler kat etmiş olan çok yönlü bir düşünür vardır. Şimdi İbn-i Sînâ ile ilgili ortaya konulan bu genel manzara, tek tek İbn-i Sînâ yorumcularının neden birbirinden farklı tasavvurlar geliştirdiğini de anlamamız noktasında önemli ipuçları sunmaktadır.

Çağımızda İbn Sîna Tasavvurları

Bu bağlamda çağımızda farklı İbn-i Sînâ tasavvurlarını tasvir etmek gerekmektedir. Mesela Faslı düşünür Muhammed Âbid Câbirî (1936-2010), Aristocu burhâna dayalı felsefe ideallerinden sapmakla ve felsefeye mistik unsurlar katmakla itham ettiği İbn-i Sînâ'nın Harran-Fars Yeni Eflatunculuğu'nun ekseninde bir Meşrikî hikmet projesi geliştirmeye çalıştığını ileri sürmektedir.

Fârâbî'nin rasyonel tutumuna mukabil İbn-i Sînâ söz konusu Harran-Fars ekseninde felsefeye mistik bir yöneliş kazandırmıştır.[828] Bu tutumu kendisini aslında yakından izlemek istediği Fârâbî'nin, özünde rasyonel olan felsefî tutumundan koparmış ve yine onun felsefesine bulunduğu bilinçli müdahalelerle "Meşrikî" dediği fakat aslında İşrâkî karakterli bir felsefe projesi geliştirmeye yöneltmiştir.[829] Câbirî'ye göre, İbn-i Sînâcı Meşrikî felsefe hezimete uğratılmış, ancak hâlâ canlı, süreklilik ve üstünlük fikriyle benliğine dönmeyi öngören Fars ulusal bilincinin tecellîlerinden biri olmaya devam etmektedir. [830] Böylece İbn Rüşd'ün Doğulu pagan doktrinlere atfen değerlendirdiği İbn-i Sînâcı Meşrikî felsefe, Câbirî'nin İbn Rüşd'ü eksene alan "Mağribî" felsefe projesinde kadim Fars ulusal bilincinin bir yansıması şeklinde yorumlanmış olmaktadır.[831]

İbn-i Sînâ gibi bir filozofu "gnostisizm" ithamıyla İslam'dan ziyade ilhad ile alakalı bir çerçevede değerlendiren; bunu yaparken de Ortaçağdaki dış kültürlerden intikal etmiş 'el-ulûmu'd-dahîle'yi veya onlarla uğraşanları dışlayıcı, düşman addedici tipik narsist tavrın bir tezahürünü sergileyen, ancak kendi içinde bulundukları fikrî geleneklerin bu 'yabancı ilimler'e neler borçlu olduğunu bir türlü kabullenmek istemeyen yaklaşım sahipleri İslam felsefi tefekkürünü pek kolayca mahkum etme eğilimindedir.[832] Meselâ İbn-i Sînâ'ya dair bir başka yorum şöyledir: "Onun görüşleri, batıni (Neşşar'ın "gnostik"inin yerini almışa benziyor bu itham) fikirlerden etkilenmiştir ve zındıkçadır. İster Şii ister "ilhadi" olsun Batıniler, toplumlarının inançlarını "ilhad temelli" Yunan kültürüyle uzlaştırmaya çalışan tiplerdir".[833] Batınilik-felsefe ilişkilerinin İslam düşünce tarihinin çok ilginç konuları arasında olduğu doğrudur. Ancak bu konuya dair tespitlerin tüm felsefî faaliyeti Batınilik akımına irca etme şeklini alması durumunda tarih kötü bir avukat olmaya başlar. Şimdilik şu kadarı söylenebilir ki, Batıniyye ile fikri mücadeleye giren kelamcı düşünürlerin, Batınilerin -silahlı propaganda faaliyetlerinin yanı sıra- fikrî propagandalarına malzeme yapılan felsefî mirasa ilhadî nazarıyla bakması tabiî idi ve belki de felsefenin itibarının yahut filozofların ilmî otoritesinin yıkılmasıyla Batıniyye'nin de yıkılacağı umuluyordu.[834]

Dimitri Gutas'a göre İslam felsefesinin altın çağı olan İbn-i Sînâ sonrasındaki üç yüzyıl boyunca etkisini gösteren İbn-i Sînâcılığın ana çizgisi, buna ilaveten İbn-i Sînâcılığın Osmanlılar döneminde Anadolu'daki tezahürleri hemen hemen hiç çalışılmamıştır. Gutas bu duruma örnek olarak Oliver Leaman ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın editörlüğünde yayınlanan History of Islamic Philosophy adlı eserdeki eksikliği gösterir.[835] Buna ilaveten Macit Fahri, İbn-i Sînâ'nın birinci kuşak öğrencilerine bir paragraflık yer ayırmıştır;[836] H. Corbin, İbn-i Sînâ'yı doğrudan izleyen "mükemmel şakirtlerinden" bahsetse de ona göre İbn-i Sînâ'nın asıl halefi Sühreverdî olduğundan, ilk kuşak talebelerinden sadece ikisinin ismini vermekle yetinir;[837]

"Genel doktrin açısından şunu söyleyebiliriz ki; Fârâbî, İbn-i Sînâ, İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîleri bir araya getiren aynı yönelişle karşı karşıyayız: Dini felsefeye, felsefeyi dine sokmak. Hem de feyz nazariyesini Harranlılara özgü bir biçimde yorumlama temeline dayanarak bunu yapmak."[838]

Câbirî, özellikle İbn-i Sînâ'yı suçlayarak, onu İslam düşüncesindeki bütün gayrı

ma’kul düşüncenin baş sorumlusu olarak göstermiştir. Ona göre İbn-i Sînâ, kasıtlı yahut kasıtsız, İslam düşüncesinde hurafeye eğilimli karanlık gaybî fikrin en büyük öğreticisi olup, astroloji, sihir, tılsım, muska ve ölülerle temasa geçmek gibi irrasyonalizmin bütün çeşitlerini ilim haline getirmiştir. Bu hurafe ve irrasyonel ilimler, onun sahte Aristo boyasıyla bilimsel ve felsefî doğal yerini bulmuştur, ancak bundan daha tehlikelisi, Arap düşüncesini Ortaçağ boyunca karanlık yöne çevirmesi, akıl dışı bilimleri Kur’an ayetlerini te’vil ederken kullanmasıdır. İbn-i Sînâ, tabiat ötesi hallerden bahseden ayetleri öyle karanlık bir ruhânîyetçi anlayışla yorumlamıştır ki; Arapların İslam öncesi dönemde sahip oldukları ‘ahmak gerçeklik’ten daha geri bir duruma düşmekten kurtulamamıştır. Câbirî’ye göre İbn-i Sînâ burada bir tabip olarak büyüklüğüne ve mantıktaki onca eserine rağmen Câhız’ın ve onun Mu’tezilî meslektaşlarının alay ettiği, hatta pek çok Eş’arî’nin rahatsız olduğu ‘garip bir aklîlîği’ savunuyor görünmektedir. Dolayısıyla Câbirî’ye göre “felsefeye ve İslam akılcılığına indirilen gerçek darbe, Tehâfütü’l-Felâsife kitabını yazdığı için Gazâlî’den gelmemiş, İslam’ın en büyük filozofu sayılan büyük üstad İbn-i Sînâ’dan gelmiştir”.[839]

Câbirî’nin nazarında İbn-i Sînâ felsefesinin felsefeye ve İslam akılcılığına indirilen bir darbe olarak yorumlanmasının arkasında nasıl bir saik olabilir? Dahası çağımızın pek çok İbn-i Sînâ yorumcusu neden İbn-i Sînâ felsefesindeki, gayr-i aklîlik ve irfânî (mistik) yaklaşım üzerinde bu kadar tartışıyorlar? Bu sorunun cevabı hiç kuşkusuz İbn-i Sînâ felsefesinin, makalemizin girişinde de bahsettiğimiz üzere, çok yönlü söyleme ve perspektife sahip olmasıdır. Ancak çağımız İbn-i Sînâ yorumcuların zihinlerinin arka planında modern bilimin ve düşüncenin saf rasyonellik arayışlarının olduğunu ifade etmek zorundayız. Saf rasyonellik bağlamında düşündüğümüzde mesela İbn-i Sînâ’nın şu ifadelerinin önemli tartışmalara yol açması nedensiz değildir.

“Arifler, himmetlerde, düşüncelerinde farklılaşmalarına göre farklılaşabilirler. Düşüncelerde farklılaşmaları, değerlendirme etkenlerinin farklılaşması hükmüne göre olur. Bazen arif için sefalet içinde olmak ile refah içinde olmak eşit gelebilir, hatta sefaleti tercih edebilir. Aynı şekilde, bazen arif için kötü koku ile hoş koku eşit hale gelebilir, hatta kötüyü tercih edebilir. Bu durum, aklına gelen düşünce Hakk’ın dışındaki her şeyi küçümsemek olduğunda böyledir. Bazen ise, ziynete koşar ve her cinsten o cinsin en iyisini sever, ham ve düşüğünden hoşlanmaz. Bu ise, görünen hallerin sohbetinden alışkanlığı üzere yaptığı değerlendirme sırasında olur. Binaenaleyh bu durumda arif, her şeyde ona bürünür. Çünkü o ilk inayetten çok paylamış, hevasıyla odaklandığı şey kabilinden olmaya daha yakındır. Bu durum, bazen ariflerde farklılaşırken bazen ise bir arifte iki vakte göre farklılaşır.[840]

İbn-i Sînâ büyük bir incelikle, ariflerin düşüncelerinde farklılaşmalarına göre farklılaşabileceklerine işaret etmektedir. Bu farklılaşmanın adının mistisizm ya da rasyonalizm olmasının bir önemi yoktur. Bu farklılık içinde her ikisine yer olması, arifin kemalinden ileri gelir.[841]

“Senin zeki olman ve sıradan insanlardan beri olmanın, her şeyi inkâr ederek karşı koyman olmasından kaçın! Böyle bir tavır, hafif meşreplik ve acizliktir. Açıklığı henüz senin için belli olmayan bir şeyi yalanlamandaki ihlalin elinde

herhangi bir delil bulunmayan şeyi doğrulamandaki ihlalinden farklı bir şey değildir. Aksine senin, imkânsızlığına kesin bir kanıt bulmadığın sürece kulak verdiğin şeyi yadırgamak seni rahatsız etse bile, "durup düşünme' (tevakkuf) ipine sarılman gerekir. Dolayısıyla senin için doğrusu, buna benzer şeylere, kesin kanıtı kurulu olan tard etmediği sürece, imkân' dairesinde serbestlik vermendir."[842]

Şu halde rahatlıkla ifade edebiliriz ki İbn-i Sînâ ne mistisizmi ne de rasyonaliteyi birbirinin alternatifi olarak görmüştür. Bunların ikisi olsa olsa, birbirinin tamamlayıcısı olabilir. Kuşkusuz buradaki mistisizmin, en azından İbn-i Sînâ için bir kurum olarak tasavvufla bağlantısı yoktur.[843]

Aslında bu anlamda bir İbn-i Sînâ yorumunu daha yakından anlayabilmek için moderm zamanlarda "aklın", yükselen bir değer ve anahtar bir kavram haline gelme sürecine bakmak gerekir. Rönesans, Reform gibi süreçlerin ardından aydınlanma düşüncesinin insan merkezli evren anlayışı, insanın başat enstrümanı olan aklı ön plana çıkardı. Aslında bu akıl, tanrısal yol göstericiliği bir reşit olmama durumu şeklinde algılayarak[844], sürekli insanî imkânlara gönderme yapmakta ve bir anlamda dinden ve insana bulaşmış dogmalardan bir özgürlük alanı şeklinde tanımlamaktaydı. Batı dünyasında bilhassa XVIII. yüzyıldan itibaren görünen ve onun yükselişine eşlik eden paradigmal dönüşüm, İslam dünyasının, özelde Osmanlı'nın sosyal, kültürel, ekonomik vb. alanlarında yaşadığı irtifa kaybı, aydınlanma düşüncesi ve onun anahtar kavramlarının Müslüman dünya içinde tartışılması ve ardından belirli oranda içselleştirilmesini beraberinde getirdi. Artık "Batı'nın ilerlemişliği" karşısında kendisini "geri" olarak antagonizmik bir biçimde konumlandıran Müslüman dünya için "akıl" ve onun lazım-ı gayr-ı müfariği felsefe ve düşünce kendine bakış ve algılayışta temel belirleyiciler haline gelmiştir. Tabii ki bu, belli bir kültür ve sosyaliteden beslenen Batı aklıydı. Fakat aydınlanmacı bakış açısı, aklın işleyişinde evrensel yasaların bulunduğunu vazederken, aslında Batı aklını evrenselleştirmenin yollarını döşemekteydi. Pratikte bu, Batı dışı bütün toplumların Batı'nın geçirdiği safhaları takip edeceği/etmesi gerektiği şeklindeki bir "modernizm" olarak somutlaşmaktaydı.[845]

Bu anlamda İbn-i Sînâ'nın en büyük hatasının gnostisizme bulaşmış olması, onun İslam düşüncesindeki rasyonel gelenekten bir kopuş olarak yorumlanması ve İslam düşüncesinin gerilemesinde en büyük katkı sahibi olan gnostik-ruhcu eğilimi destekleyen, okutan, kesin bir öğreti haline getiren kişi görülmesi, İslam düşüncesinin Mu'tezile ile başlayıp Fârâbî ile zirvesine çıkan açık rasyonelliğini bırakarak ölümcül karanlık bir irrasyonelliğe yüzünü çevirmesinde kuşkusuz en büyük vebal de ona atfedilmemesinin[846] arka planında böylesi bir zihniyet yatmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki Câbirî için, İbn-i Sînâ, biri Arap-İslam kültüründeki kemiyet artışını, üslubunun akıcılığını ve düşünüş tarzındaki berraklığını temsil eden; diğeri de kendine ve başkalarının ona atfettiği yetkinlik ve biricikliğe rağmen onu, bu kültürdeki donuklaşıp çökme merhalesinin bizzat başlatıcısı yerine koyan kişi olmak üzere iki ayrı yüze sahiptir. Yine ona göre İbn-i Sînâ'nın kendisi bu ikinci yüzünü tercih ettiğini defalarca belirtecektir.[847] Böylece Kindî ve Fârâbî

gibi düşünürlerce başlatılan evrensel aklı merkezileştirme projesi[848] İbn-i Sînâ'nın Meşrikî felsefe projesi nedeniyle öldürücü bir irrasyonelliğe terkedilmiştir. Bu konuda Gazâlî ve Sühreverdî de İbn-i Sînâ'yı izlemişlerdir: [849]

"Kitaplarının çokluğu, düşünüş biçiminin netliği, üslûbunun parlaklığı ve felsefî-ilmî iddialarının çeşitliliği ile Arap-İslam kültürünün nicelik bakımından zirvesini temsil ederken, bizzat kendisi ve başkaları tarafından zatına atfedilen dehâ ve yüceliğe rağmen donukluk ve çöküş merhalesinin hakiki mimarı da odur. Bize göre diğerlerinden daha mühim olan bu yön itibariyle İbn-i Sînâ, zannedildiği gibi İslam rasyonalizminin zirve noktasına varmış biri gibi gözükmüyor. Aksine, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında, Arap-İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmin temellendirilmesi için çalışmış ve eserlerini bunun için yığmış birisidir. İslam geleneğinde yanlış olarak bilindiği gibi, yarım asır sonra İmam Gazâlî gelip onun fikirlerine "öldürücü darbe"yi indirmemiştir. Hayır! Hayır! Gazâlî bu sahnede, İbn-i Sînâ'nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır."[850]

İbn-i Sînâ'yı bu şekilde rasyonelliğin dışına iten Câbirî'nin zihnindeki ikinci adımda Doğu ve Batı İslam felsefelerini birbirinden ayırmaktır. Ona göre, İbn-i Sînâ ile İbn Rüşd arasında epistemolojik bir kopuş (katia) vardır.[851] Bu kopuşla birlikte kültür mirasımızın ideolojik misyonu iki lahza arasında olmuştur. Biri diğerini geçersiz kılmış, ondan kopmuştur. Birinci lahza, Fârâbî'nin rüyasıdır ki İbn-i Sînâ bunu yaşamıştır. İkinci lahza ise İbn Bâcce'nin rüyasıdır ki bunu da İbn Rüşd geliştirmiştir. İkincisi süzülüp alınmalıdır. Çünkü İbn Rüşd tam bir kopma sağlamıştır. Eğer kültürel mirasımızdan illa bir alma olacaksa bu kopuşu alalım. [852]

Bu bağlamda Câbirî'nin Mağribî felsefe adını verdiği Endülüs felsefe geleneğinin İslam felsefe tarihindeki yerine bir göz atmak gerekmektedir. Endülüs felsefe geleneği genel bir şemsiye terim olarak Ortaçağ'da Müslümanların fethinden sonra, İspanya yarımadasında yetişmiş olan Müslüman filozofların ortaya koyduğu felsefe mirasını ifade eder.[853] Endülüs'te felsefe adı altında ele alınan konulara ve bu coğrafyada ortaya konan felsefî eserlere baktığımızda, İslam coğrafyasının bu en Batı ucunda ortaya çıkan felsefenin kendine özgü bazı özelikler taşıdığı söylenebilir: Doğu İslam felsefesinde karşımıza çıkan Yeni-Platonculuk ve Platon Aristoteles uzlaştırmacılığına dayanan Meşşâilik, Endülüs felsefesinde saf bir Aristotelesçiliğe dönüştürülmüştür. İşte bu durumun bir sonucu olarak, ilk kez Endülüs felsefesinde, Aristoteles külliyatı Yeni-Platonculuktan arındırılmış bir şekilde yeni baştan ele alınıp yorumlanmıştır. Din ile felsefenin aynı hakikatin iki ayrı ifade biçimi olduğu düşüncesi, Endülüs'te İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tarafından çok çeşitli boyutlarıyla tartışılmış ve bu ikisinin Batı Ortaçağında olduğu gibi çifte hakikat olarak değil, aksine bir ve aynı hakikatin iki ayrı ifadesi ya da görünümü olduğu görüşü açık bir biçimde savunulmuştur.[854] Bu savunma din-felsefe ve akıl-vahiy ilişkisine/gerilimine getirilen orijinal bir çözüm olarak görülmüştür. Gazâlî ve Meşşai filozofları arasındaki tartışmada Endülüs filozofları çoğunlukla Meşşâilerin yanında yer almakla birlikte, İbn-i Sînâ ve Fârâbî gibi Meşşâileri de Arsitoculuktan uzaklaştıkları için eleştirmekten geri

durmamışlardır.[855]

Câbirî, Felsefi Mirasımız ve Biz adlı eserinde felsefi düşünüşü ele alırken bütün sistemini bu ideolojik tavır üzerine kuracaktır. O, genelde Endülüs felsefe geleneğini, özelde ise İbn Rüşd felsefî sistemini kendine göre yorumlayarak İbn-i Sînâ üzerinden Doğu'da ortaya çıkmış olan düşüncenin tümünü geçersiz kılmaya çalışacaktır. Bunun en çarpıcı örneğini de İslam dünyasının batısında yer alan düşünürlerin neredeyse tümünde böyle bir ilericilik ve rasyonelliğin olduğunu iddia etmesidir.[856] Câbirî'ye göre bu eleştirel ve rasyonel söyleme sahip düşünürler arasında İbn Hazm, İbn Tûmert, İbn Muda, Kurtubî, İbn Rüşd ve İbn Haldûn vardır.[857] Öyle ki bu, Batı'da yapılan ve temel sloganı ise taklidi terk etmek ve asıllara dönmek cümlesi olan bir kültür devrimidir. Asıllardan kastın ise özellikle Aristoteles felsefesinin yeniden okunmasıdır.[858]

Câbirî'nin yansıtmak istediği işte bu ideolojik projesidir. Bu projede aklı göreve davet eden Câbirî, mantıksal bir kurgu ile hedefine ulaşmaya çalışacaktır. Bu projede başarıya ulaşması, İslam felsefesinin doğuşundaki en parlak simaların aslında algılandıkları gibi olmadıklarını kanıtlamasına bağlıdır. Câbirî'nin bu projesinin satır aralarını okumak ve onun niyetini ortaya koymak başlı başına bağımsız çalışmaları gerektirmektedir. Böyle çalışmaların gerekliliği, Câbirî'nin etki sahasını göz önünde bulundurduğumuzda kendini fazlasıyla hissettirmektedir.[859]

Câbirî, İbn-i Sînâ için doğrudan değil, dolaylı bir okumanın şart olduğunu belirtmektedir. Bu dolaylı okumada İbn-i Sînâ, öncesi, sonrası, etkileri, kendisini her yönden çevreleyen kimselerle birlikte ele alınmalıdır.[860] İbn-i Sînâ'da Fârâbî ile aynı problematiği yaşıyordu.[861] Câbirî, Fârâbî için bu problematiği şöyle izah ediyordu; yaşadığı dönem itibariyle mükemmel bir felsefi bütünlük sistemi kurmuş ve neticesinde felsefeyi dine, dini de felsefeye sokmaya çalışmıştır. Din-felsefe uzlaştırması onun için bir sonuçtur. el-Cem'den[862] kastı da karşıt fikirleri uzlaştırıp tekleştirmekti. Nihayetinde Fârâbî Aristoteles'i Eflatun gibi okumuştur.[863] İbn-i Sînâ'daki problemi kendisine göre bu şekilde değerlendiren Câbirî, İbn-i Sînâ'nın hayatında vuku bulan, İsmailî öğreti ile tanışıklığı, Nuh b. Mansûr kütüphanesinin yanması ve Aristoteles'i Fârâbî vasıtasıyla okuması gibi olayların, İbn-i Sînâ'yı anlamada çok önemli olduğunu belirtiyor.[864]

İbn-i Sînâ'nın ideolojik (!) felsefesinde bu olayların izini süren Câbirî, ilk olarak, İbn-i Sînâ ile İsmailîler arasında var olduğuna inandığı ilişkiyi ortaya koymaya çalışır.[865] Câbirî bağlantıyı şöyle açıklıyor:

"İsmailî öğretinin propagandasını yapan İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde merkezi bir konum teşkil eden ruh vurgusu, İbn-i Sînâ tarafından da felsefenin merkezine yerleştirilecek ve böylece insanların ruhuna hitap edilip onların bedenlerine de egemen olunacaktır. Böylelikle bir şer devleti olan Abbasiler çökertilip yerine de hayır devleti olan İsmailî imamların hükümeti kurulacaktır".[866]

İşte tam da bu bağlamda Gazâlî'nin de Tehâfüt'ünde İbn-i Sînâ'yı hedef alması tesadüfî değildir. Muhtemelen onun, İsmailîyye felsefesiyle ilişkisi organik boyuttadır ve Tehâfüt de İsmailîyye hareketine karşı gösterilen bir tepkidir.[867] Fârâbî'nin bir akıl filozofu olarak bilinmesine rağmen İbn-i Sînâ'nın ruh filozofu

olarak bilindiğini vurgulayan Câbirî'ye göre bu anlayışta âtıl aklın (Hermesçilik gibi kadim gnostik gelenekleri kastediyor) İbn-i Sînâ üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.[868] Daha önce de belirttiğimiz gibi hem kaynaklarda hem de İbn-i Sînâ'nın otobiyografisinden çıkan sonuca göre, filozofumuz İsmailî öğretiyi reddetmiştir. Buna rağmen İbn-i Sînâ'nın ruha verdiği önem ve felsefesinde önemli bir yer teşkil etmesini Câbirî'nin bu şekilde değerlendirmesi bizce yeterince karşılaştırılma ve tetkik yapılmadan verilmiş bir hükümdür. Şayet böyle bir etki varsa bunun metinler bazında ele alınıp karşılaştırmalar yapılmak suretiyle delillendirilmesi gerekirdi.

Mübahat Türkel Küyel ise, İbn-i Sînâ ile İsmailîlerin görüşlerini kıyaslayarak İbn-i Sînâ için dinin, İsmailî veya Karmatî anlayıştaki gibi salt, "vusûl"e varmak için ve "aklın yürüyüşündeki bir anı" olmakla geçilecek, atılacak veya yok edilecek salt bir "remz", nominalistin bir "voces"i olmadığını ifade etmiştir. Aksine din, tam bir gerçekliktir, gerçekliğin ta kendisidir; daha doğrusu aynı gerçeğin farklı dille "apodiktik" yerine "retorik" ile dile getirilmiş şeklidir.[869] İnsan nefsinin beden zindanından kurtulması ise gerçeğin bilgisine ulaşmakla akla takılan bedensel engelleri ortadan kaldırmaktır. Yine Küyel'e göre İsmailîler ile İbn-i Sînâ arasındaki en belirgin farklardan birisinin, birincilerin en sonda "hiç"e, İbn-i Sînâ'nın ise en sonda "var"a ulaşmasındandır.[870]

Câbirî, İbn-i Sînâ'da var olan ve Gazâlî'nin eleştirel yoğunluğunun hissedildiği esaslardan birini teşkil eden "göksellerin rûhânîliği"nin ve bunların yeryüzüne tesir güçlerinin Fârâbî'de bulunmadığını öne sürmektedir;[871] fakat bu yorum, İbn-i Sînâ'nın bu konuya gösterdiği dikkat yoğunluğunun bu yazardaki bir etkisi olarak görülmelidir. Çünkü Fârâbî, göksel cisimlerdeki ruhun varlığını ve dairesel hareketin herhangi bir doğal nedene dayanmadığını açıkça kabul etmektedir.[872] Yine de Câbirî'nin bu yorumu, Tehâfütü'l-Felâsife'nin özellikle on altıncı meselesinden ve Gazâlî'nin yukarıya alıntıladığımız sözünden kaynaklanmış olmalıdır. Bu sözde yer alan "Bu mesele hakkındaki tartışma bundan öncekilerden farklıdır."[873] değerlendirmesi, Câbirî'nin zihninde iki filozof arasında bu konudaki bir tavır ayrılığı fikrinin oluşmasına neden olmuş olsa gerektir. Fakat gerçekten de iki filozof arasında böyle bir vakıa söz konusu olsaydı, kuşkusuz Allah'ın bilgisi konusunda değindiği gibi Gazâlî, burada da İbn-i Sînâ'nın meslektaşları arasında yalnız kaldığını belirtirdi.[874] Bu durum her halükarda göksel cisimlere ilişkin tartışmalarında Gazâlî'nin en çok İbn-i Sînâ metinlerine dayandığını göstermektedir. Bu konuda vereceğimiz özel bir örnek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak niteliktedir.

Göksel cisimlerin mevcut hareketliliklerinin ancak özbilinç sahibi olmalarından kaynaklandığını, bunun dışında göksellerde doğal bir nedenin aranmaması gerektiğini belirten İbn-i Sînâ, göksel cisimler arasındaki hareketliliğin cisimler arasındaki doğal bir nedenden kaynaklanabileceğini öne süren kendi dönemindeki genç kuşak filozoflara kesinlikle karşı çıkmaktadır.[875] Gökyüzündeki cisimlerin dairesel hareketlerinin arkasında özbilince dayalı bir neden arayan İbn-i Sînâ'yı eleştirmek niyetindeki Gazâlî'nin on dördüncü meselede filozofların görüşlerini herhangi bir atıfta bulunmaksızın öne sürdüğünü ve göksel cisimler arasındaki etkili bir doğal nedenin akla aykırılık

teşkil etmediğini ifade ettiğini görmekteyiz.[876] Gazâlî'nin mevcut eleştirel içeriğinde herhangi bir isim geçmediğine göre, bu düşünürün İbn-i Sînâ'yı eleştirirken filozofun konuyu işleyiş içeriğinden hareket ettiği belirtilmelidir. Bu örnek, Gazâlî'nin göksel varlıklarla ilgili üç mesele içerisindeki eleştirilerinde İbn-i Sînâ metinlerini esas aldığını göstermektedir.[877]

Gutas'a göre, İbn-i Sînâ'nın kendi hayat hikâyesinde, genç yaştayken babası ve kardeşinin İsmailî daîlerle yaptığı sohbet çarpıtılarak aktarılmıştır. Çünkü bizzat İbn-i Sînâ'nın kendisi, İsmailîlerle böyle bir bağlantısı olduğu iddiasının geçersiz olduğunu belirtir.[878] Câbirî'nin dikkat çektiği ikinci olay Nuh b. Mansûr kütüphanesidir. Câbirî bu kütüphanenin yanmasını ima etmektedir ki, Cüzcânî, o dönemde bu kütüphane yandığında İbn-i Sînâ'nın hasımları, kütüphaneyi İbn-i Sînâ'nın bilerek yaktığını iddia etmişlerdi, diyor ve sonunda da doğrusunu Allah bilir diyerek konuyu kapatıyordu. Ayrıca Câbirî, İbn-i Sînâ'nın burada Yunanlıların ilmini okuduğunu belirtiyor ve ona göre İbn-i Sînâ'nın aynı zamanda Yunanlılara ait olmayan bilgileri (kadim gnostik öğretileri ima etmektedir) de aynı kütüphaneden temin etmiş olabileceğini vurguluyor. İbn-i Sînâ'nın bu dönemde daha çok genç oluşunu da göz önünde bulundurarak ona yönelik böyle bir imanın dahi ilmi bir değeri olmadığını düşünüyoruz. Câbirî, üçüncü noktada ise İbn-i Sînâ'nın, Aristoteles'i Fârâbî üzerinden okuduğu iddialarını dile getirmektedir. Bilindiği gibi İbn-i Sînâ, otobiyografisinde, Aristoteles'in Metafizik kitabını çok fazla okumasına rağmen anlayamadığını ve tesadüfen karşılaştığı Fârâbî'ye ait A'radi'l-Kitâbi maba'de't-tabiâ kitabını okuduktan sonra Aristoteles'in metafiziğini tamamen anladığını belirtmiştir.[879] Câbirî'ye göre, İbn-i Sînâ'nın Meşrikî hikmet projesi, Fârâbî'nin metafizik sisteminin üzerine oturtulmuştur.[880] Fârâbî'den bu iskeleti ödünç alan İbn-i Sînâ, ideolojik muhteva bakımından ondan faklı bir yorum geliştirecektir. İbn-i Sînâ felsefesi, Fârâbî felsefesinin hem devamı hem de ondan sapma gösteren bir felsefedir. Onun devamı olması, Fârâbî'nin genel sistemini benimsemesi ve sapması ise bu yapıyı Fârâbî'den farklı bir yöne çevirmesinden kaynaklanmaktadır.[881] Ayrıca İbn-i Sînâ'nın Fârâbî'yi yorumladığı şeklindeki yaygın kanaat yanlıştır. Çünkü ikisinin sistemleri arasında bariz farklar vardır. Câbirî, bu farkları şu şekilde açıklıyor:

1- Feyz Teorisi: Fârâbî'de sudûr edenler, (1) akıl ve (2) cisim (cisim ve ruh olarak göksel kürre ibaresi var fakat Câbirî bunun İbn-i Sînâ'daki gibi ayrı ayrı olmadığını savunuyor) olmak üzere iki; İbn-i Sînâ'da ise sudûr eden (1) akıl, (2) ruh ve (3) cisim (göksel kürre) olmak üzere üçtür. 2- Semavi Akıllar (cisimler): Fârâbî'nin sisteminde semavi akıllar sadece natık kuvvete sahip iken İbn-i Sînâ'da buna ilaveten semavi cisimler tahayyül ve hissedici kuvvetlere de sahip oluyorlardı. 3- Fârâbî sisteminin aksine İbn-i Sînâ'da bir düalizm vardır: Ulvî âlem-süflî âlem, beşerî ruh-beşerî beden gibi. 4-Ruh- beden ilişkisi: İbn-i Sînâ'da ruh kemale ermek için bedeni kendine vasıta edinir. Yani saadetin bedenle birlikte bu dünyada gerçekleşmeyeceği kanısındadır. Oysa Fârâbî, saadetin nazari aklın kemale ermesinde, varlıklar âleminin hakikatini bilmesinde yattığını söylüyordu.[882]

Hiç kuşku yok ki, İbn-i Sînâ ile Fârâbî arasında anılan konularda bir takım

farklılıklar bulunmaktadır. Bunun bir filozofun ulaşacağı nihai sonuçlar açısından normal olabileceğini düşünebiliriz. Ancak Câbirî'ye göre İbn-i Sînâ'da bu farklılıklar bilinçli olup, sahip olduğu ideolojisine uygun bir tarzda dile getirilmiştir. Meşrikî-Mağribî ayırımında da dile getirdiğimiz gibi Câbirî, İbn-i Sînâ'nın Meşrikî felsefesinin temelinde semavi cisimlere Tanrılık izafe etmenin yattığını belirtir.[883] Ona göre bu anlayış sahip olunan bir ideolojik anlayışın sonucudur. İşte bu ideolojik boyuttan kaynaklanan felsefe, hezimete uğramış, Fars ulusal bilincinin bir tezahürü idi. Bu bilinç, yenilmiş gözükse de daima diri, daima kibirli ve kendini yenilemeye hazır bir vaziyette ihtiras doluydu.[884] İbn-i Sînâ bu ideolojik hedefine varmak için burhân'ı kullanmıştır. Yani irfân'ı, burhân ile temellendirmeye çalışmıştır.[885] Câbirî, netice olarak İbn-i Sînâ'nın felsefesinin eklektik olduğunu ve bu eklektik yapısıyla büyük şöhret kazandığı fikrindedir. Onun eklektik felsefesini kelam ilmi, tasavvuf, Aristoteles felsefesi ve Hermetik İsmailî felsefe oluşturmaktadır.[886]

Sonuç

İbn Sîna felsefesinin çağımızda muhtelif bazı saiklerle birbirinden farklı bir şekilde nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını konu edindiğimiz bu çalışmamızda aslında İbn Sîna özelinde, geleneğimizle sahih bir bağ kurabilmenin yollarını da aramaya koyulduk. Bu arayışımızda şu kaydı mutlaka koymak istiyoruz: Geleneğimizde veya bugün ortaya çıkmış bir düşünceyi, kendi hareket seyrini ve geleceğini tamamen kontrol altına alamayan bir çaba (serüven) olarak kabul etmek her şeyden önce onun kendi içinde hali hazırda "kavramlar"a sahip olmadığını kabullenmek demektir. Bir başka deyişle, düşünce, kendi faaliyet alanı içinde "nesne" olarak konumlandırdığı şeye hali hazırda var olan bir kavramı iliştirmez. Kavramlar, düşüncenin kendi yedeğinde tuttuğu stok malzeme olarak "orada duran" şeyler değildirler. Tam tersine varlık ve yokluk; hazır olma ve hazır olmama arasında kendi patikasını çizmeye çalışan düşünce bir şeye yöneldiğinde ona uygun düşecek kavramı da yeniden keşfetme veya kazanma çabası içine girer. Bu yüzden düşünce, yöneldiği bir şeyi, daha önce sahip olduğu kavramların garantörlüğünde kendi 'emniyeti altına' almaz. Bir başka deyişle, düşünce, varlığın emniyetli bir sığınağı değildir. Belki daha doğru bir deyişle, düşünce kendi dışına yönelirken yöneldiği şeye uygun düşecek kavramları da sürekli oluşturma çabası (concept formation) içinde kendisini emniyet içinde tutmak ister. Düşüncenin kendi kaderini belirlerken sürekli olarak bir şeyleri kavramlaştırma çabası içinde bulunması ve belki çoğu zaman bu çabanın 'yanlış anlama', 'yanılma', 'yanıltılma' (ideoloji), 'belli başlı kavramlara ya da otoriteye duyulan kesin inanç' (dogmatik kesinlik) veya 'hiç anlamama' gibi durumlarla sonuçlanması, onun her an varlık kadar yokluk; hazır olma kadar hazır olmama hadisesi ile yüzleşmesidir.[887] Bu tespitleri İbn Sîna bağlamında düşündüğümüzde bugün karşımızda her an yeniden yorumlanan, her yorumlama faaliyetinde ise yanlış anlama, yanılma ve yanıltma işlemine maruz kalan bir düşünür ile karşı karşıyayızdır. Bu düşünürü bugün farklı değer kategorilerine göre değişik adlandırmalar altında anlamaya çalışmamız ele almaya çalıştığımız düşünürün tutarsızlığı değil, bizim tarihselliğimizi ve çağımızın bize yüklediği

kaygıları gösterir. Aslında adlandırmalar haddi zatında masum ve nesnel bir durumu değil, ideolojik mekanizmaların merkezde olduğu bir temayüle işaret eder. İdeolojik asli mekanizmalardan biri olgusal olarak pragmatik olduklarını öne süren somut imgeler yaratmaktır. Ancak tarihsel öznenin gerçekliği zihinde değil, tarihsel gerçekliğin içindedir. Bu gerçekliğe götüren anahtar, kendine yeten bir öze ya da var olmayan değişmez bir akılcılığa, benimsenmiş bir İslam'a uygunlukta değil, bu adı kendi özgül formuna uygulayarak kendine mal eden grupta ve bu adın canlandırdığı tarihsel paradigmanın anlaşılmasında yatmaktadır. Ad ile tarihsel gerçeklik arasındaki bağ, geçerliliğini ve güvenirliğini dışsal kriterlerden alır: Adı benimseyen grubun kendi yorumunu dayatma ve sağlamlaştırma, epistemik ve toplumsal gruplar içerisine yerleştirme zorunluluğundan.[888]

Kutluer, gelinen noktada İbn-i Sînâ'nın felsefesinde en çok tartışmalı kavramlardan olan aklîlik, gayr-i aklîlik kavramlarının anlamına yönelik yanlış anlamaları, yanılmaları ve yanıltmaları şöyle belirtir:

"Eğer İbn-i Sînâ felsefesindeki Aristocu boyutların başında rasyonellik niteliği geldiği söyleniyorsa bu doğrudur ve bir felsefe sistemi olmanın şartı olarak görüldüğü her durumda onun sistemi de rasyoneldir. Ve eğer rasyonel olmak "aklın sınırlarının ötesindeki" bir Mistisizm anlayışını reddetmek ve böyle bir Mistisizmi İbn-i Sînâ sisteminden dışlamak anlamına geliyorsa şu söylenmelidir: İbn-i Sînâ'nın sistemi baştan aşağı aklîdir; Tanrı, din, nübüvvet, ahiret…vd. gibi teolojik öğreti ve inançları tamamen aklın yöntemleriyle açıklar. Hatta mucize, keramet gibi olağanüstü fenomenlerin tabiatı yöneten ilkelerle ilişkili olduğunu ve sebep-sonuç dizgesi içinde açıklanabileceğini öngörür. Ancak bu durum İbn-i Sînâ'daki el-'akl kavramının ne istidlâlî (discursive) akıldan ibaret görülmesini ve ne de modern ratio'ya indirgenmesini haklı göstermez. Onun akıl kavramını belki kutsal ile bilgi arasındaki bağlantıyı kurarak, kutsalı tecrübe eden geleneksel el-kalb veya Intellectus kavramıyla karşılaştırmak daha uygundur."[889]

Çağımızın İbn-i Sînâ yorumcularından anladığımız kadarıyla onlar, önceden kurgulanmış bir yaklaşımdan hareket ederek İslam düşüncesi okuması yapıyorlar ve İslam düşüncesindeki önemli şahsiyetleri çağımızın ortaya çıkardığı dikatomiler bağlamında ve çatışmalar ekseninde anlamlandırmaya çalışıyorlar. Hâlbuki İslam düşüncesi Kur'ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bir varlık şuuru ile ortaya çıkmış farklı ekollerin paradigmatik birlik temelini oluşturmaktadır. İslam düşüncesinin temel kategorik ayrımları kabul edilen kelam, felsefe ve tasavvuf veya din, felsefe, aklîlik aynı temel varlık şuurunun farklı metodolojik ve terminolojik kalıplar içinde dile getirilmesinden vücut bulmuşlardır.[890] Bu terminolojik ve metodolojik tercihlere dayalı dil oyunlarını kategorik ayrımlara dönüştürmek o düşüncenin hem paradigmatik dünya görüşüne hem de onu o yapan temel karakterine ciddi zararlar verir.

Kaynakça

A. M. Goichon, *İbn-i Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri,* **(Çev. İsmail Yakıt), Ötüken Yayınları, İstanbul 1986.**

Abdülmaksud Abdülganî, *et-Tevfik beyne'd-din ve'l-felsefe inde felasifeti'l-İslâm fi'l-*

Endelüs, Mektebetü'z-Zehra, Kahire 1993.
Adamson, Peter, Taylor, Richard C. "Giriş", *İslam Felsefesine Giriş,* Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, (Çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2007.
Alper, Ömer Mahir, "İbn-i Sînâ ve İbn-i Sînâ Okulu", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, İsam Yay. İstanbul 2013.
Alpyağıl, Recep, "*El*-İşârât *ve't-Tenbîhât*'ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn-i Sînâcılığa Doğru", *Uluslararası* İbn *Sinâ Sempozyumu Bildiriler,* Cilt: 2. İstanbul 2009.
Anke von Kugelgen, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroists' in the Twentieth Century", *Alif: Journal of Comparative Poetics,* Sayı: 16, 1996.
Arnaldez, Roger, *Averroes: A Rationalist in Islam,* University of Notre Dame Press, Notre Dame 2000.
Ayık, Hasan, *İslam Mantık Geleneğini ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
Azmeh, *İslam ve Moderniteler,* (Çev. Elçin Gen), İletişim Yay. İstanbul 2003.
Bâlî, İzzet, *İtticâhü'l-İşrâkî fî Felsefeti İbn-i Sînâ,* Dâru'l-Cil, Beyrut 1994.
Bashier, Salman, "The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam", *Journal of Levantine Studies Summer,* No. 1. 2011.
Belkaziz, Abdülilah, *el-İslam ve'l-hâdase ve'l-ictimau'l-siyâsî Hivârât fikriyye,* Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2003.
Câbirî, Muhammed Âbid, "Limâzâ Ketebe el-Gazzâlî Tehâfüt'ül-felâsife", *Tehâfüt'üt Tehâfüt,* İbn Rüşd, Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l Arabiyye, (Thk. Muhammet Âbid Câbirî), Beyrut 1998.
Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu,*(*Çev. İbrahim Akbaba*), Kitabevi Yay. İstanbul 2001.
Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* (Çev. Said Aykut), Kitabevi Yay. İstanbul 2003;
Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital,* (Trans. Willard. R. Trask), Bollingen, Patheon Books, New York, 1960.
Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi,* (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yay. İstanbul 1986.
Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, (Trans W. R. Trask), Irving Texas 1980.
Daftary, Farhad, *İsmaililer: Tarih ve Kuram*, (Çev. Ercüment Özkaya), Rastlantı Yay. Ankara 2001.
Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1996/1, s. 12.
Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn-i Sînâ'da Misizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", (Çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, sayı: 15, s. 315-338.
Doru, Nesim, "İbn-i Sînâ Felsefesinde Meşrikî ve Mağribî Ayırımı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem Dergisi*, Yıl 7, sayı 14, 2009.
Eşlik, Ali, İ*bn-i Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrîkıyye Kavramı,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul 1998.
Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, (Tah. Elbîr Nasrî Nâdir), Dârü'l-Meşrık, Beyrut 1986.
Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, (Haz. Ali İbn Mülham), Dârü ve Mektebetü Hilâl, Beyrut t.y.
Fazlur Rahman, "İbn-i Sînâ", (Çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay. İstanbul 1996.
Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfut'ul Felâsife Filozofların Tutarsızlığı,* (Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yay. İstanbul 2005.
George F. Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", (Çev. Mustafa Özdemir), *Dinî Araştırmalar Dergisi,* 2/6, Ankara 2000.
Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophycal Works*, Leiden & New York: E.J.Brill, 1988.
Gutas, Dimitri, "İbn-i Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", (Çev. M. Cüneyt Kaya), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* **sayı: 19, 2000.**
Gutas, Dimitri, İbn *Sinâ'nın Mirası,* (Der-Çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay. İstanbul 2010.
İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, Beyrut 1965.
İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* (Çev. Ali Durusoy-M. Macit-Ekrem Demirli), Litera Yay. İstanbul 2005.
İbn-i Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik II*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay. İstanbul 2005.
Kara, İsmail, "Modernleşme Dönemi İbn Sinâ Tasavvurlarına Dair Birkaç Not", *Uluslararası* İbn *Sinâ Sempozyumu Bildiriler,* Cilt: 2. İstanbul 2009.
Khan, M.S, "Ibn Sina and Rationalism", *Reason and Tradition in Islam,* (Ed. Mahmut Haq), Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992.
Kıllıoğlu, İsmail, "Aydınlanma Çağı", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi,* Risale Yay. İstanbul 1990.
Kutluer, İlhan, **"Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn-i Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu",** Cilt: 2. *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu, Bildiriler,* Kültür A.Ş. İstanbul 2008.
Kutluer, İlhan, *İslam'ı Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay. İstanbul 1996.
Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken,* İz Yay, İstanbul 2011.
Lütfi, Cum'a, *Tarih Felsefeti'l İslâm fi'l Maşrik ve'l Mağrib,* Kahire 1927.
Macit, Muhittin, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale"*, Marmara Üniversitesi* İlahiyat *Fakültesi Dergisi,* Sayı: 26 2004/1.
Mahdi, Muhsin, "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy", *Journal of Islamic Studies,* 1 1990.
Mourad Wahba and Mona Abousenna, Eds. *Averroes and the Enlightenment,* NY: Prometheus Books, Amherst 1996.
Nallino, Carlo Alfanso, "Muhâvetu'l-müslimin îcâde felsefeti'ş-şarkıiyye", (Çev. Abdurrahman Bedevî), *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâreti'l-İslamiyye*, Kahire 1965.
Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge,* (Çev. Ali Ünal), İstanbul, İnsan Yay. ty.

Nooruddin, Ubai, “Orientalism and Islamic Philosophy”, in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* Routledge, London 1998.

Önal, Mehmet, “Endülüs’te Felsefe”, *Felsefe Ansiklopedisi,* (Ed. Ahmet Cevizci), Cilt: V, E-Babil Yay, Ankara 2007.

Özalp, Hasan, “Endülüs’te Aklî Düşünce”, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yay, Ankara 2012.

Özdemir, Muhammet, *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sinâ’ın Görüşleriyle Mukayesesi,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.

Parviz, Morewedge, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, New York 2001; S.J.J.Houben, “Avicenna and Mysticism”, *Avicenna Commomeration Volume*, Calcutta 1956.

Renan, Ernest, *Averroès et l’Averroïsme* A. Durand, Paris 1852.

Robert Wisnovsky, “İbn-i Sînâ ve İbn-i Sînâcı Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş,* (Çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay. İstanbul 2008.

S. Pines, “La ‘Philosophie Orientale’ D’Avicenne et sa Polemique Contre Les Bagdadiens”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXVII, Paris 1953.

Sâbir Tu’ayme, *el-Akâidu’l-Batıniyye ve hükmü’l-İslâm fihâ*, Beyrut 1406/1986.

Tatar, Burhanettin, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname* Düşünce Platformu, Sayı: 6, 2003/4.

Tekin, Mustafa, “Gazzâlî: Soyut Okumalar ve Kalıp Yargıların Ötesinde”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi,* Cilt: 1, Sayı: 1, 2011.

Türker, Mübahat Küyel, “İbn-i Sînâ ve ‘Mistik’ Denen Görüşler”, *İbn-i Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Haz. A. Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay, Ankara 1984.

Dr. Mehmet ULUKÜTÜK İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kara, İsmail, “Modernleşme Dönemi İbn Sinâ Tasavvurlarına Dair Birkaç Not”, *Uluslararası* İbn *Sinâ Sempozyumu Bildiriler,* İstanbul 2009, Cilt: 2, s. 287-288.

Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, Ing. trc. W. R. Trask, Irving Texas 1980, s. 35-37, 162- 164, 273-275; ayrıca bkz. Parviz Morewedge, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, New York 2001; S.J.J.Houben, “Avicenna and Mysticism”, *Avicenna Commomeration Volume*, Calcutta 1956.

Nallino, Carlo Alfanso, *Muhâvetu’l-Müslimin*, (Çev. Abdurrahman Bedevî), *et-Türâsü’l-Yûnânî fi’l-Hadâreti’l-İslamiyye*, Kahire 1965, s. 245-296.

Kutluer, İlhan, *“Makâmâtü’l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Bildiriler,* Kültür A.Ş. İstanbul 2008; Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* (Çev. Said Aykut), Kitabevi Yay. İstanbul 2003; Mübahat Küyel-Türker, “İbn Sînâ ve ‘Mistik’ Denen Görüşler”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Haz. A. Sayılı, Türk Tarih Kurumu

Yayınları, Ankara 1984, s. 769-792.

Gutas, Dimitri, İbn *Sinâ'nın Mirası,* (Der-Çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay. İstanbul 2010; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophycal Works*, Leiden & New York: E.J.Brill, 1988; ayrıca bkz. S. Pines, "La 'Philosophie Orientale' D'Avicenne et sa Polemique Contre Les Bagdadiens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris 1953, XXVII, 5-37; Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken,* İz Yay, İstanbul 2011, s. 349-350.

Gutas, İbn *Sinâ'nın Mirası,* s. 251 vd.

Alper, Ömer Mahir, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, İsam Yay. İstanbul 2013, s. 252. İbn Sînâ felsefesinin İslam felsefesi tarihi içindeki merkezî rolü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Adamson, Richard C. Taylor, "Giriş", *İslam Felsefesine Giriş*, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, (Çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2007, s. 6-9; Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", *a.g.e.* içinde, s. 103-149; Fazlur Rahman, *"İbn Sînâ"*, (Çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi,* Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 99-125.

Kutluer, İlhan, İslam'ı Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz Yay., İstanbul 1996, s. 87.

Bâlî, İzzet, *İtticâhü'l-İşrâkî fî Felsefeti İbn Sînâ,* Dâru'l-Cil, Beyrut 1994, s. 355-412; ayrıca bkz. Doru, Nesim, "İbn Sînâ Felsefesinde Meşrikî ve Mağribî Ayırımı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem Dergisi,* Yıl 7, sayı 14, 2009, s. 173-190; Ayık, Hasan, *İslam Mantık Geleneğini ve Doğuluların Mantığı,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 88-98.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* s. 183.

Kutluer, *"Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu"*, s. 5.

İbn-i Sînâ felsefesinin mistik karakterde bir felsefe olmadığını iddia eden yaklaşımlar için bkz. İlhan Kutluer, *"Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu"*, **I, 4; Mübahat Türkel Küyel,** *"İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler"*, **s. 769-792; A. M. Goichon,** *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri,* **(Çev. İsmail Yakıt), Ötüken Yayınları, İstanbul 1986, s. 39-41; Dimitri Gutas,** *"İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali"*, **(Çev. M. Cüneyt Kaya),** *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* **2000, sayı: 19, s. 185-205; aynı makale için bkz. Dimitri Gutas,** *İbn Sînâ'nın Mirası*, **Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 63-87; Dimitri Gutas,** *"İbn Tufeyl'e göre İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi"*, **İbn** *Sînâ'nın Mirası,* **s. 89-112; Dimitri Gutas,** *"Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Misizmin Mevcut Olmayışı Üzerine"*, **(Çev. M.**

Cüneyt Kaya), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, sayı: 15, s. 315-338. Aynı makale için bkz. Dimitri Gutas, ***İbn Sînâ'nın Mirası,*** **s. 169-190.**

Bkz. Sâbir Tu'ayme, *el-Akâidu'l-Batıniyye ve Hükmü'l-İslâm Fihâ,* Beyrut 1406/1986, s. 92-98, 242-249.

Kutluer, İlhan, *"Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu"*, **I, 7.**

Gutas, Dimitri, *"İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı"*, s. 133-135.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi,* (Çev. Kasım Turhan), İstanbul 1998, s. 191.

Corbin, Henri, *İslam Felsefesi Tarihi,* (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 175; ayrıca bkz. Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital,* (Trans. Willard. R. Trask), Bollingen serisi, Patheon Books, New York 1960, s. 162-170; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge,* (Çev. Ali Ünal), İstanbul, İnsan Yay. ty. s. 56.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz,* s.165.

Câbirî, *a.g.e,* s. 178-179; Câbirî, "Limâzâ Ketebe el-Gazâlî Tehâfüt'ül-Felâsife", *Tehâfüt'üt Tehâfüt,* İbn Rüşd, Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l Arabiyye, (Thk. Muhammet Âbid Câbirî), Beyrut 1998, s. 13-29.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* (Çev. Ali Durusoy-M. Macit-Ekrem Demirli), Litera Yay. İstanbul 2005, s. 189-190.

Alpyağıl, Recep, *"El-İşârât ve't-Tenbîhât'ın Dekonstrüksiyoncu Okunuşu: Dekonstrüksiyoncu Bir İbn Sînâcılığa Doğru"*, s. 150.

İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* s. 204.

Alpyağıl, *a.g.m.* s. 150.

Kıllıoğlu, İsmail, "Aydınlanma Çağı", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi,* Risale Yay. İstanbul 1990, I. s. 128.

Tekin, Mustafa, "Gazâlî: Soyut Okumalar ve Kalıp Yargıların Ötesinde", *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi,* Cilt: 1, Sayı: 1, 2011, s. 34.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz,* s. 190.

Câbirî, *a.g.e.* s. 10.

Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu,* (*Çev. İbrahim Akbaba*), Kitabevi Yay. İstanbul 2001, s. 253.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz,* s. 45.

Câbirî, *a.g.e.,* s. 120.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz,* s.11. Ayrıca bkz. Belkaziz, *el-İslam ve'l-Hâdase ve'l-İctimau'l-Siyâsî Hivârât Fikriyye,* s.17-19; M.S Khan, "Ibn Sina and Rationalism", *Reason and Tradition in Islam,* (Ed. Mahmut Haq), Institute of Islamic Studies, Aligarh 1992, s.108-115.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 56-57.

Önal, Mehmet, "Endülüs'te Felsefe", *Felsefe Ansiklopedisi,* (Ed. Ahmet Cevizci), E-Babil Yayınları, Ankara 2007, V, 447-454.

Bkz. Abdülmaksud Abdülganî, *et-Tevfik Beyne'd-Din ve'l-Felsefe İnde Felasifeti'l-İslâm fî'l-Endelüs,* Mektebetü'z-Zehra, Kahire 1993.

Önal, "Endülüs'te Felsefe", s. 454. Ayrıca bkz. Hasan Özalp, "Endülüs'te Aklî Düşünce", *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yay, Ankara 2012, s. 109-132. George F. Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", (Çev. Mustafa Özdemir), *Dinî Araştırmalar Dergisi,* 2/6, Ankara 2000.

Çağdaş Batı düşüncesinde de çoğu zaman İbn Rüşd aydınlanma, ilerleme ve rasyoneliteyle ilişki içinde ele alınmıştır. Örnek bir çalışma için bkz. Eds. Mourad Wahba and Mona Abousenna, *Averroes and the Enlightenment,* NY: Prometheus Books, Amherst 1996. Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme* A. Durand, Paris 1852; Roger Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam,* University of Notre Dame Press, Notre Dame 2000.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 49-55; ayrıca bkz. Anke von Kugelgen, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroists' in the Twentieth Century", *Alif: Journal of Comparative Poetics,* Sayı: 16, 1996, s. 97-132.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 246; konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Ali Eşlik, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrîkıyye Kavramı,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 121-125.

Eşlik, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrîkıyye Kavramı,* s. 123.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.105–106.

Câbirî, *a.g.e.* s.105.

Câbirî, Fârâbî'ye isnad edilen *el-Cem'u Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* eseri kastetmektedir. Bu kitabı ortaya çıkma nedeninin Aristoteles'e ait olduğu düşünülen *Esûlûcyâ* eserinin olduğunu belirten Câbirî'ye göre aslında, Fârâbî, bu eserin Aristoteles'e ait olmadığını derinliklerinde hissediyordu fakat ideolojik hedefleri için bu kitabı te'vil etme yoluna gidecektir. Câbirî'ye göre Fârâbî, böylelikle karşıt fikirleri birleştirip tekleşmeyi sağlamak isteyecektir. Bkz. Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s.74–75. Câbirî'nin bu iddialarına karşın bugün, Fârâbî'nin bilinçli olarak *el-Cem'*i yazması bir yana Fârâbî'nin böyle bir eseri olup olmadığı hakkında da çok ciddi kuşkular bulunmaktadır. Muhittin Macit yayınlamış olduğu, Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale adlı makalesinde, bu eserin Fârâbî'ye aidiyetiyle ilgili çok ciddi şüphelerin bulunduğunu belirtmiş, bu eserin Yahyâ b. Adî tarafından dile getirilmiş olabileceğini belirtir. Bkz. Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale"*, Marmara Üniversitesi* İlahiyat *Fakültesi Dergisi,* Sayı: 26 (2004/1), s. 5-21.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 70 vd.

Câbirî, *a.g.e.* s. 109-110.

Câbirî, İbn-i Sînâ felsefesinin İsmâilî bir felsefe olduğunu ve bu nedenle Büyük Selçukluların politik istikametleri doğrultusunda çalışmalar yapan bir Eş'arî kelamcısı olan Gazâlî'nin özellikle İbn-i Sînâ felsefesini eleştirdiğini öne sürmektedir. Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*; s. 604-606. Ne var ki İsmâilîler üzerine çalışan ve bazı yerlerde Nasîreddin Tûsî ve Şehristânî gibi ünlü bilginler için bile bir İsmâilî bağlamdan söz eden Farhad Daftary, bu konuda Câbirî'yi doğrulayacak herhangi bir değinide bulunmamaktadır. Bkz. Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Kuram*, s. 416.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 186-187.

Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu,* s. 303.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 132 vd; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 560–561.

Küyel, *"İbn Sînâ ve İsmâili Görüş"*, s.193.

Küyel, *a.g.ms*.197.

Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 126.

Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, s. 72-75; ayrıca özellikle Fârâbî,

Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye; Haz. Ali İbn Mülham, Beyrut, Dârü ve Mektebetü Hilâl, t.y. s. 22-23.

Gazâlî, *Tehâfut'ul Felâsife Filozofların Tutarsızlığı,* s. 154.

İbn-i Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi konusundaki felsefi görüşü bakımından yalnız kaldığına dair değerlendirme için bkz. Gazâlî, *Tehâfutü'l Felâsife Filozofların Tutarsızlığı,* s. 128.

Bkz. İbn-i Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik II,* s. 143.

Bkz. Gazâlî, *a.g.e,* s. 147.

Özdemir, Muhammet, *Gazâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sinâ'ın Görüşleriyle Mukayesesi,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 74

Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası,* s. 13–14.

İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ,* c. II, s. 4.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz,* s. 121.

Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, s*561.

Câbirî, *a.g.e.* s.128-135.

Câbirî, *a.g.e.* s. 151. Ayrıca bkz. Cum'a Lütfi, *Tarih Felsefeti'l İslâm fi'l Maşrik ve'l Mağrib,* Kahire 1927.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz,* s. 183.

Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu,* s. 281; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 579.

Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 600.

Tatar, Burhanettin, "Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu", *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: 6, 2003/4, s. 6.

Azmeh, İslam ve *Moderniteler*, (Çev. Elçin Gen), İletişim Yay. İstanbul 2003, s. 159-160. Oryantalizmin İslam felsefesi ile ilgili yukarıda anlatılan türden zaaflarına yönelik eleştirel değerlendirmeler için bkz. Bashier, Salman, "The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam", *Journal of Levantine Studies Summer,* 2011, No. 1, pp. 129-151; Mahdi,

Muhsin, “Orientalism and the Study of Islamic Philosophy”, *Journal of Islamic Studies,* 1 (1990), p.93; Ubai Nooruddin, “Orientalism and Islamic Philosophy”, in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* Routledge, London 1998.

Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken,* s. 384.

Davutoğlu, Ahmet, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1996/1, s. 12.

EL-FĀRĀBĪ'YE ATFEDİLEN ET-*TA'LĪKĀT* İSİMLİ ESER HAKKINDA BİR NOT [891]

Giriş

İslam felsefesi tarihine ilişkin telif edilen bazı kitaplarda, el-Fārābī ve İbn Sīnā'ya ait eserler listelenirken her ikisine de nispet edilen *et-Ta'līkāt* adlı bir eser zikredilir. Öyle gözüküyor ki bu nispetler ilk başta Tabakât türü eserlere dayanılarak gerçekleştirilmiş ve sonraki çalışmalarda yeni bir araştırma yapılmaksızın doğru olduğu varsayımıyla atıf yoluyla sürdürülmüştür. Ancak ne yazık ki bu işlem sırasında varsayımlar araştırmacıları yanlış yönlendirebilmektedir. Bu varsayımların başında, Tabakât türü eserlerde zikredilen her bilginin doğru olduğu düşüncesi gelmektedir. Buna ilave olarak, elyazma nüshalarını tahkik eden muhakkiklerin takdim yazılarında yer verdikleri değerlendirmelerin ve bazan yetersiz tahlillerin yanıltıcı olabileceklerini söylemekte yarar vardır. Bu yollarla bir araştırma eserinde yer bulan bir bilgi, o esere dayalı olarak yapılan veya ondan atıf yoluyla o bilgiyi alan sonraki araştırmalara da girmekte ve böylece muhtemelen yanlış bir bilgi genel kabul görebilmektedir. Durum öyle bir hale gelmiş gözüküyor ki bırakınız Tabakât eserlerine ihtiyatlı yaklaşımı, ikincil çalışmalar bile olduğu gibi kabul edilebilmektedir. Eleştirel bir yaklaşımla ele alınmamış ve tahkik yoluyla teyid edilmemiş bilgiler, bu şekilde, alanın araştırmacılarını ve öğrencilerini yanıltmakta ve yanlış yönlendirebilmektedir. (Burada otantikliğini sorgulayacağım eseri, maalesef, benim de bir çalışmamda kullandığımı sonradan farkettiğimi itiraf etmeliyim.)

Bu çalışmada, tam da yukarıda anlatmaya çalıştığım bir hataya örnek olacağını düşündüğüm ve el-Fārābī'ye nispet edilen *et-Ta'līkāt* adlı eser hakkında ilk bulgularımı sunacağım. Devam etmeden önce, bu çalışmanın bir araştırma notu olarak düzenlendiğini ifade etmek isterim. Zira mesele daha teferruatlı bir şekilde ele alınmalı ve incelenmelidir. Bu çalışma, aynı adı taşıyan ve iki farklı kişiye nispet edilen iki farklı eserin otantiklik sorunu çerçevesinde, adı geçen eserin el-Fārābī'ye nispetini, İbn Sīnā'ya atfedilen aynı adlı eserle bağlantılı olarak sorgulamaktadır. Metin içerisinde sıklıkla kullanılacağı için, yazım ve ifade kolaylığı adına, el-Fārābī'ye atfedilen *et-Ta'līkāt* NFT; İbn Sīnā'ya atfedilen *et-Ta'līkāt*[892] ise İST olarak kısaltılacaktır.

A. Aidiyet Tartışması: Bazı Tabakât Eserlerinde "et-*Ta'līkāt*"

İslam entelektüel tarihinin taşıyıcıları olarak görülebilecek olan Tabakât türü eserlerden filozofları tanıtanların hepsinin el-Fārābī'ye atfedilen eserleri zikretmediği bilinmektedir. Yani Tabakât müelliflerinin sadece bir kısmı el-Fārābī'nin eserlerine yer vermektedir. Bunlar arasında ise atfedilen eserler listesinde "et-*Ta'līkāt*" adlı bir kitabı zikreden veya o adı çağrıştıracak şekilde eserin adında aynı kökten gelen kelimelerin bulunduğu çalışmalardan bahsedenler ise sadece birkaç tanedir. Daha da daraltacak olursak, "et-*Ta'līkāt*"

adıyla müstakil olduğu izlenimi taşıyan bir eserden bahseden, tespit edebildiğim kadarıyla, tek bir kaynak bulunmaktadır. Bu kategoriye girebilecek olan ulaşabildiğim Tabakât eserlerinin, ele aldığımız konuda karşımıza çıkan otantiklik sorununun çözümüne yönelik yararlı bilgiler içerip içermediklerine burada değinmek istiyorum.

Öncelikle, Ebū Suleymān es-Sicistānī'nin *Şivānu'l-Hikmeh* adlı eserinin tamamlanmasına yönelik olarak telif edilen *Tetimmetu Şivāni'l-Hikmeh* (daha sonraları verilen adıyla *Tārīhu Hukemā'i'l-İslām*) adlı kaynağa müracaat etmemiz gerekmektedir; zira bu eserin müellifi 'Alī b. Zeyd Zahīru'd-Dīn el-Beyhakī (ö. 565/1174), *et-Ta'līkāt* adlı eserin el-Fārābī'ye nispet edilmesinde belki de en önemli kaynak olarak durmaktadır. El-Beyhakī'nin eseri, 1935 yılında Lahor'da Muhammed Şefī' tarafından beş elyazması nüshaya dayanarak yapılan tahkiki[893] dışında, bilebildiğim kadarıyla şu ana kadar iki kişi tarafından tahkik edilmiş bulunuyor: 1946 yılında *Tārīhu Hukemā'i'l-İslām* adıyla MuHammed Kurd 'Alī[894] ve 1994 yılında *Tetimmetu Şivāni'l-Hikmeh* adıyla Rafīk el-'Acem[895] tarafından. Her iki tahkik arasında çok ciddi ihtilaflar bulunduğunu belirtmek gerekir: Örneğin, Kurd 'Alī'nin tahkikinde el-Fārābī'ye atfedilen eserler oldukça sınırlı iken, el-'Acem'in tahkikinde sayı oldukça kabarık ve tafsilatlıdır.[896] Bu durum son tahlilde her iki muhakkikin ne kadar ciddi iş yaptıklarını ortaya koyacak ayrı bir tenkidli çalışmayı da gerektirse de böyle bir araştırmanın yapılması bu çalışmanın amacı açısından elzem değildir. Zira burada bahse konu olan eser hakkında iki tahkik arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Burada her iki muhakkikin ilgili pasajlarını sunup karşılaştırmalı olarak vereceğim.

Her iki tahkike göre, el-Beyhakī, el-Fārābī'nin çoğu Şam'da bulunan birçok eserinin olduğunu ifade ederek bunlar arasında Horasan'da bulunduğunu söylediği eserlerin listesini vermektedir. Fakat bu liste tahkiklerde farklılık arz etmektedir. Kurd 'Alī'nin tahkikinde eser listesini içeren pasaj şöyledir:

el-muhtaŞaru'l-evŞat fī'l-mantık ve'l-muhtaŞaru'l-mūcez ve kitābu'l-burhān ve cevāmi'u kutubi'l-mantik ve ārā'u'l-medīneti'l-fādileh ve'et-*Ta'līkāt* ve şerHu kutubi Aristū ve şerHu Ūklīdis fī'l-mūsīkā erba' mucelledāt ve kitābu'n-nefs ve kitābu't-tefsirah [keza] ve Tamānāvis ve rasā'il kesīrah.[897]

El-'Acem'in tahkikindeki pasaja göre ise liste şu eserleri içeriyor (muhakkikin imlası ve noktalama işaretleri aynen korunmuştur):

el-muhtasaru'l-evŞat fī'l-mantik. ve'l-muhtaŞaru'l-mūcez ve kitābu'l-burhān, ve cevāmi'u kutubi'l-mantık, ve **'[ġ] aradu mā ba'de't-tabī'ah, ve 'uyūnu'l-mesā'il, ve kitābu'l-fuŞūl, ve kitābu'l-medhal fī'l-mūsīkā, ve kitāb fī'l-īkā', ve iHŞā'u aŞnāfi'l-īkā'āt, ve risāleh fī'l-edviyeh. ve fī takvīmi'l-lisān, fī'l-mantik, ve taHŞīlu's-se'āde, ve şerHu kitābi's-siyāseh li-Aristū, ve felsefetu Aristū ve Eflātūn, ve ittifāku ra'yeyi'l-Hakīmeyn, ve kitāb fī'l-'akl ve kitāb fī't-taHlīl, ve muhtaŞaru'l-mantik … ve muhtaŞar anūlūtīkā'l-ūlā ve evsatu'l-kebīr, ve kitābu't-tezākīr, ve risāleh fī'l-ciheti'lletī bihā el-kavl 'alā aHkāmi'n-nucūm, ve şerHu fadā'ili'z-zeytūn ve li'ş-Şeyhi'l-Yūnānī, ve** ārā'u'l-medīneti'l-fādileh, **ve risāleh fī's-siyāseh** ve'et-*Ta'līkāt*, ve şerHu **nuŞūŞi** Aristū, ve şerHu Ūklīdis fī'l-mūsīkā **fī** erba' mucelledāt, ve kitābu'n-nefs, ve kitābu't-**tefsīr**, ve kitābu **Tīmāvis,** ve rasā'il kesīrah.[898]

Bu pasajda kalın harflerle vurgulanmış olan ifadeler, eserin Kurd ‘Alī tahkikinde bulunmayan veya farklılık gösteren ifadelere işaret etmektedir. Elyazması nüshaları arasındaki farklar oldukça fazladır ve bu durum, belli nüshaların metinlerine bir müdahalede bulunulduğuna delalet edebilir.[899]

İbnu’l-Kiftī (ö. 646/1245), *İhbāru’l-’Ulemā’ bi-Ahbāri’l-Hukemā’* adlı eserinde, el-Fārābī’nin eserlerini sıralarken dört yerde “ta’līk” kelimesini kullanmaktadır: *Kitābu Ta’līki Īsāğūcī ‘alā Furfūriyūs, Ta’līku Kitābi’l-Hurūf, Ta’līku ŞerHi Barīrminiyās, ve Kitābu ŞerHi’l-’İbārah li-Aristūtālīs ‘alā ciheti’t-ta’līk*.[900] Bu eserlerin nispeti hakkında başlatılacak bir tartışma burada kapsam dışıdır ve bunların tartışma konusu ettiğimiz eserle alakalı olmadıkları gayet açıktır.

‘*Uyūnu’l-Enbā’ fī Tabakāti’l-Etibbā*’’ın yazarı İbn Ebī UŞaybi’ah (ö. 667/1269), el-Fārābī’ye atfedilen eserleri sıralarken, yer yer “ta’līk” kelimesini kullanmaktadır. Bu kelimenin kullanıldığı sekiz yerde “‘alā ciheti ta’līk” ifadesiyle son bulan bir tasvirle el-Fārābī’nin Aristo’nun yedi eserine ve Afrodiyaslı İskender’in bir eserine yazdığı şerhlerin “ta’līk” tarzında olduğu anlatılmaktadır.[901] ‘*Uyūnu’l-Enbā*’’da, tartışma konusu ettiğimiz eserin adıyla ilişkilendirilebilecek toplam beş kullanım bulunmaktadır: *şerHu’l-mevādī’i’l-mustağlekah min kitābi kātīğūriyās li-Aristūtālīs ve yu’rafu bi-ta’līkāti’l-Havāşī, te’ālīk ‘alā kitābi’l-kiyās, ta’līk lehu fī’n-nucūm,* te’ālīk fī’l-Hikmeh *ve ta’līkātu anālūtīkā’l-evvel li-Aristūtālīs*.[902] Burada altı çizili olan kelimelerin, doğrudan müstakil bir telif eserden ziyade bir derleme “yorum” kitabına delalet ettiği ve bahis konusu ettiğimiz eserle alakasının olmadığı da barizdir. Kalın harflerle yazılan eserin, bu haliyle, müstakil bir eser adı olup olmadığı ise tartışmaya açıktır.

El-Fārābī’ye atfedilen *et-Ta’līkāt*’ın tahkikini yapan ve mukaddimesinde bu sorun hakkında bir değerlendirme sunan Ca’fer Āl Yāsīn, otantiklik konusunda yaptığı tahliller neticesinde kesin bir yargıya varmaktadır:

… bu eserin Ebū NaŞr’a nispetinde şüpheye yer yoktur. Ama biz isimlendirmenin bizzat el-Fārābī’ye ait olmadığı düşüncesine meylediyoruz. [İsimlendirme], bu eseri bazan “te’ālīk fī’l-Hikmeh” başlığı altında bazan da “et-*Ta’līkāt*” başlığı altında zikreden nâsihlere aittir. Muhtemelen bu nüshaların zikredilmesinde ön plana çıkan, el-Beyhakī’nin “et-*Ta’līkāt*” adıyla işaret ettiği nüshadır.[903]

Yazar burada el-Beyhakī’nin kullandığı imlayı esas alarak ve ifade biçiminden yola çıkarak işaret edilen eserin otantik bir müstakil eser olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Aynı yazarın, hükmünü dayandırdığı diğer husus şudur: Elyazması nüshaları, bu eseri icmaan filozoflar arasında sadece el-Farabi’ye nispet etmektedir. Bu eserin adı, elyazmalarında ya filozofun adına izafe edilerek veya isim belirtilmeksizin hep “et-*Ta’līkāt*” olarak geçmektedir.[904]

Āl Yāsīn’in dayandığı her iki husus da sorunlu gözüküyor. Öncelikle belirtilmesi gereken nokta, el-Beyhakī’nin, bu eseri “et-*Ta’līkāt*” adıyla el-Fārābī’ye atfeden tek kişi olmasıdır.[905] Dolayısıyla, Āl Yāsīn’in *et-Ta’līkāt* isimli eserin el-Fārābī’ye aidiyetinin sorunsuz olduğu hükmüne varırken dayandığı ana malzeme, el-Beyhakī’nin eserin nispeti konusundaki ifadeleridir. Ancak Āl Yāsīn, burada “et-*Ta’līkāt*” adıyla karşımıza çıkan eserin, başka Tabakât müelliflerinin eserlerinde karşılaştığımız “te’ālīk” ifadesiyle işaret edilen eserle aynı olduğunu;

diğer bir deyişle aynı eserin, farklı kaynaklarda farklı iki isimle aktarıldığını ileri sürmektedir.[906] Bu çerçevede sorunun kaynağında yer alan bir husus, “*ta’līkāt*” kelimesinin tek başına bir eser adı olarak sunulmasına karşın, “te’ālīk” kelimesinin Tabakāt eserlerinde onu takip eden bir açıklama ile “te’ālīk fī …” şeklinde kullanılmış olmasıdır. Şayet her iki kelime birbirinin yerine kullanılabiliyorsa, bu durumda “*ta’līkāt*”, bir esere yapılan veya bazı konular hakkında yapılan talikler olmalıdır. Örneğin, ‘*Uyūnu’l-Enbā*’’daki “te’ālīk fī’l-Hikmeh” ifadesinin doğrudan bir kitap adı olduğu açık değildir. Tam tersine, siyak ve sibakından yola çıkarak ve çok kolay bir şekilde, metin, eser sahibinin felsefi konular üzerine ta’līklerine işaret ettiği şeklinde de okunabilir ve hatta öyle okunması gerektiği söylenebilir. Bu durumda ikinci ifade, telif bir esere değil, bir yorumlar toplamına işaret etmektedir.

NFT, oldukça dağınık ve tutarsız bir yapı sergilemektedir. Dolayısıyla, içerikten yola çıkılarak, eserin “yorumlar”dan ibaret olduğu şeklinde bir tespit, eserin ismini de belirleyebilmektedir. Bu anlamda, “te’ālīk fī’l-Hikmeh” ifadesinin, bir eser adından ziyade içeriği yansıtan genel bir isimlendirme olduğu veya eserin yazılış tarzına işaret ettiği de rahatlıkla ileri sürülebilir. NFT’nin normal bir telif eser olmadığı barizdir ve dolayısıyla söz konusu eser isminin genel adlandırmanın sonucu olduğunu düşünmek daha doğru gözükmektedir. Bu bağlamda İbn Hallikān’ın (ö. 681/1282) el-Fārābī’nin eserleri hakkında yazdığı tek cümle anlamlı gelebilir: “Tasniflerinin çoğu *rikā*’ (parça parça notlar) tarzındadır; o *kerārīs* (sistemli risale) tarzında çok az yazmıştır ve bu sebeple de tasniflerinin çoğu *fuŞūl* ve *te’ālīk* şeklindedir.”[907] Bu durum, her ne kadar son tahlilde Āl Yāsīn’in yaklaşımına destek sunuyor gözükse de el-Fārābī’nin diğer eserleriyle pek uyuşmamaktadır ve otantiklik konusunda bir dayanak olmak için oldukça zayıftır. Bu sebeple, her ne kadar Dimitri Gutas, İbn Hallikān’ın bu ifadesinin, filozofun tutumluluğu ve dünyevîlikten uzaklığını gösterme amacına matuf bir uydurma olduğunu düşünse de filozofun eserlerinin muhafazası konusunun mevcut eserleriyle karşılaştırılarak doğrulanması gerektiği şeklindeki uyarısı yerindedir.[908]

Telif geleneği içerisinde, hassaten söz konusu eserin yazılış biçimi ve içeriğini hesaba katarsak, bu tür eserlerin bazan öğrenciler ve bazan müstensihler vs. tarafından içerikten yola çıkılarak isimlendirildiği de bilinmektedir.[909] Bahis konusu *et-Ta’līkāt*’ı da aynı minvalde değerlendirirsek, bu durumda, eserin adının “et-*Ta’līkāt*” yerine diğer Tabakât müelliflerince “Te’ālīk fī …” olarak zikredilmiş olması ihtimali, Āl Yāsīn’in teorisi için destek sunuyor gözükebilir. Fakat bu sadece eserin başlığıyla alakalı bir tartışmadır ve sadece başlığın otantik değil, üslubu yansıtan bir kelimeye dayalı olduğu sonucuna sevkeder.

Söz konusu ettiğimiz eser de böyle bir özelliğe sahip olabilir. Dolayısıyla, eserin üslup ve muhtevasından yola çıkarak “et-*Ta’līkāt*” şeklindeki başlığın failinin el-Fārābī olmadığı, belki bir öğrencisi olduğu sonucuna varabiliriz. Buna ilave olarak, yine tarihte vakidir ki bir eser, çeşitli sosyal veya psikolojik nedenlerle, ilgisiz birine kolaylıkla atfedilmiştir. Buna referansla, eserin el-Fārābī’ye atfedildiği de bir vakıadır. Fakat yine de asıl sorun, isimlendirmenin kim tarafından yapıldığı değil, atfedilen eserin gerçekten el-Fārābī’ye ait olup

olamayacağıdır. Bu eserin tarihine dair yapılacak bir araştırma, hem her iki tarz isimlendirme hususunda bir açıklık sağlayabilir ve hem de el-Beyhakī'nin verdiği bilginin doğru olup olmadığını ortaya koyabilir. Ancak bu meselede, metin mukayesesi ve içerik-düşünce karşılaştırması yoluyla daha fazla mesafe katedilebilir.

Sonuçta, el-Beyhakī'nin ifadelerinden, Āl Yāsīn'in vardığı hüküm kadar kesinlik derecesinde bir çıkarsama yapmak kolay gözükmemektedir. Bu durumda, şayet *et-Ta'līkāt* müstakil bir eser ise, bu başlığı "te'ālīk" ile özdeşleştirmek çok kolay değildir ve bu, Āl Yāsīn'in iddiasının aleyhine çalışabilir. Nitekim İbn Ebī UŞaybi'ah'nın zikrettiği eser isimlerinin bazılarında "*ta'līkāt*" açıkça geçtiği halde, şu anda kesin olarak bilmekteyiz ki bu ifade mevzubahis ettiğimiz eserle içeriksel bir bağlantıya sahip olan bir esere değil, Aristo'nun *Birinci Analitikler*'i üzerine yapılan yorumlara işaret etmektedir.[910] Bu da kelimenin doğrudan lügat anlamıyla kullanılmış olduğu ve muayyen bir esere atıfta bulunmadığının gayet muhtemel olduğu düşüncesini desteklemektedir.[911] Bundan ötürü, el-Beyhakī'nin *et-Ta'līkāt* adıyla belirttiği ve el-Fārābī'ye atfettiği eserin otantikliği konusunda, İbn Ebī UŞaybi'ah'nın kullandığı ifadeleri destekleyici unsur olarak sunmak ve sadece buna dayanarak kesin bir yargıya varmak yanıltıcı olabilir.[912]

Āl Yāsīn, NFT ve İST arasındaki içeriksel benzerlikten yola çıkarak benzerliği önyargılı bir yaklaşımla değerlendirdiği için ciddi bir metinlerarası mukayese yapma ihtiyacı duymamış gözüküyor. Buna rağmen, Āl Yāsīn'in bizzat kendisinin taliklerinin olduğunu (ss. 407-439) ve metindeki belli önermeleri Aristo ve İbn Sīnā'nın eserlerine yaptığı atıflarla karşılaştırmalı olarak verdiğini teslim etmeliyim. Ancak dikkatlice incelenince, Āl Yāsīn'in bu kendi taliklerinde, NFT'de geçen önermelerin el-Fārābī'nin eserlerinden hiçbirine atfedilmediğini görüyoruz ki bu durum onun NFT'nin el-Fārābī'ye aidiyeti konusunda ileri sürdüğü içeriğe dayalı argümanlarını zayıflatmaktadır.

Āl Yāsīn'in ileri sürdüğü diğer hususa gelince: *et-Ta'līkāt* adlı eserin sadece el-Fārābī'ye izafe edildiği iddiasının zayıf olduğu söylenmelidir. Kendisini destekleyen metin, el-Beyhakī'nin Kurd 'Alī tarafından yapılan neşridir ve bu neşirde İbn Sīnā'ya atfedilen "et-*Ta'līkāt*" adlı bir eser yer almamaktadır. *Tetimmeh* adıyla el-Acem'in yaptığı tahkikte ise İbn Sīnā'ya atfedilen *Kitābu'et-Ta'līkāt* isimli bir eser zikredilmektedir.[913] Her iki tahkik arasındaki farklılığa daha önce işaret etmiştim ve bu farklılık Āl Yāsīn'i sadece kendi dayandığı el-Beyhakī metni çerçevesinde haklı kılabilir. el-Beyhakī'nin eserinin nüshaları arasında problem olabilir, ama ortada duran bir gerçek şudur ki en az bir Tabakāt nüshası aynı adlı eseri İbn Sīnā'ya atfetmektedir ve bu da Āl Yāsīn'in ikinci dayanağını sorunlu hale getirir.[914]

B. NFT'nin Muhtevası ve İST ile Muhteva Benzerliği

NFT genel olarak belli bir tertibe göre düzenlenmemiş bir halde çeşitli konularda çoğunlukla birbirinden bağımsız paragraflardan oluşmaktadır. Bu anlamda İST için de geçerli olacak ifadelerden vereceğimiz örnekleri mukayese bölümüne bırakarak, NFT'de işlenen konuları ana hatlarıyla sıralayalım. NFT,

ilahi inayetten bahseden bir pasajla başlamaktadır. Konu tekrarlarının sık sık karşılaşıldığı eserde ele alınan konuların kabaca yapılacak bir listesi şunları içerecektir (parantez içindeki rakamlar, metnin Haydarabad edisyonunun sayfalarına işaret etmektedir): Faal akıllar (2, 3), idrak, ma'kûl ve mahsus, nefs, bilgi, basitlik (4-5), varlık-mahiyet ve ma'lûl-illet ilişkisi (6), ışık ve renkler (7), aklî suretler, insan tabiatı (8), hikmet, zorunlu varlık, yıldızların akılları (9), nefs, arazlar ve maddi suretler (10), hadd, cismani suretler, hayr, nokta, çizgi, satıh (11-12), insan nefsi, İlk, Tanrı (12), bilgi ve insan (12, 13), feleklerin akletmesi, irade ve hareketleri (14, 15), hareket, teşahhus (14), tikel tabiat (15), akletme ve duyumsama (16), yokluk, heyûlâ, ma'dûm, İlk'in varlığı, mevcudatın varlığı (16), ebediyyet, fasidat ve bilgisi (17), yıldızların bilgisi (18), cins, fasl, yokluk (19), ruh (20), feleklerin cevheri, hüviyet, sıfat, *vad'*, zaman (21), fizik, zaman, hareket ve arazlar, ısı, cismanî suret (22, 25), ilimler hakkında (23), ilahî ilim ve beşerî ilim (24).

Her iki eseri karşılaştıran bir kişi, bu konuların, aynıyla, İST'in işlediği konular olduğunu görecektir. İçerik benzerliği, NFT'nin otantik olduğu iddiasına yönelik farklı bir temellendirme ameliyesine kaynaklık etmek üzere kullanılmaktadır. Örnek olarak yine Āl Yāsīn'e başvurabiliriz. Yazar, içerik benzerliğini, İbn Sīnā'nın el-Fārābī'den etkilenmiş olmasıyla izah etmektedir.[915] Öyle ki buna destek olarak her iki eserin yazım üslupları geleneksel olarak her iki filozofun üsluplarına kıyaslanarak sunulmaktadır. Ona göre, İST, tafsilat açısından daha yoğun ve içerdiği konuların sayısı açısından daha kapsamlı olmasıyla NFT'den farklıdır.[916] Āl Yāsīn, NFT'nin İST'ye göre daha kısa cümleler içermesini, birincinin iddia edilen yazarının genel telif tarzına uygun düşmesiyle, İST'nin daha detaylı olmasını da ikincinin yazarının tarzıyla uyumlu olduğunu ileri sürmektedir. Bu açıdan, yazara göre, deliller içermemesi, sahibinin dikkat/inceliği ve uzun yazma konusundaki tutumluluğuna delalet eden formatıyla NFT, "kelām mursel"dir.[917]

Āl Yāsīn'in bakış açısında etkili olan temellendirilmemiş varsayım, NFT'nin otantik ve müstakil bir eser olduğudur. Buradan yola çıkarak, yazar, başka bir hususu da gündeme getirmektedir: "İbn Sīnā, el-Fārābī'nin kitaplarına muttali olma ve onları tedris etmesinde anlayışı ve fikirleri açısından çeşitli yönlerden etkilenmiştir. O, bu etkiye risale ve makalelerinin çoğunda işaret etmektedir. O zaman, ister *et-Ta'līkāt*'ta olsun isterse diğer felsefi meselelerde, İbn Sīnācı bir dille işlenmiş Fārābīci fikirler bulmamızda garip olan bir şey yoktur."[918] Āl Yāsīn'in burada yapmaya çalıştığı şey, eser nispetinin sıhhatini içeriksel benzeşme yoluyla ispatlamaktır. Ancak ispat için kullanılan bilginin bizzat kendisi ispata muhtaç gözükmektedir. Aslında bu bakış, geleneksel olarak el-Fārābī'nin fikirlerinden etkilenen İbn Sīnā tasvirini yansıtmakta ve fakat herhangi bir tarihsel veya metinsel kesin kanıta dayanmamaktadır. Zira böyle bir yorum, eserleri arasındaki muhteva benzerliğinden yola çıkılarak kronolojik olarak daha sonra yaşayan biriyle, kendisinden daha önce yaşamış başka biri arasında kurulacak bir ilişkiyi anlatmak için de yapılabilir. Bu teşebbüsteki hatalardan biri, otantikliği konusunda sorun yaşanan bir eserin içeriğinden yola çıkarak ilave destek sunmaksızın tek yönlü bir çıkarsama yapmaktır. Bu

çıkarsama tek yönlüdür, zira aynı yargı tersi yönde de yapılabilir, ki bu makalenin ileri sürdüğü tez tam olarak budur. Fakat bu noktada belirtmeliyim ki bu tez, İbn Sīnā'nın el-Fārābī'den etkilendiği düşüncesini reddetmek anlamına gelmemektedir. Böyle bir red, insafsız bir yargı olurdu. Ancak Āl Yāsīn'in yaklaşımında İbn Sīnā adına ortaya çıkan talihsizlik, İbn Sīnā'nın Aristo metafiziğini okurken karşılaştığı anlama sorununu aşmada, rivayete göre, el-Fārābī'nin bir eserinin yardımcı olduğunu söylemesidir. Bu rivayete dayanarak, İbn Sīnā'nın eserlerinden "aparma" yoluyla üretilen ve çeşitli sebeplerle el-Fārābī'ye nispet edilecek bir eserin, tam tersine İbn Sīnā'nın el-Fārābī'nin eserini detaylandırarak yazdığı bir eser olarak karşımıza çıkarılması, elimizdeki örnekte olduğu gibi, işten bile değildir. Konuların NFT'de gördüğümüz işleniş tarzı göz önünde bulundurulursa, burada NFT özelinde, el-Fārābī'ye bir haksızlık yapıldığını da söyleyebiliriz. Zira bir konuda veciz ve ilkelere odaklı bir söylem üretmek başkadır, NFT'de gördüğümüz gibi konuları dağınık ve zaman zaman anlamsız bir şekilde tek cümlelik ifadelerle "yorum"lamak başka bir şeydir. Sorulan sorulara ilişkin yapılan yorumlardan müteşekkil olan bu metnin, bahsedilen şekilde olmasının tabiî olduğu iddiası naif bir argümandır. Buna karşı, neden bir önerme veya felsefi bir konu hakkında yapılan bir "ta'līk"in, bizatihi o önerme veya konudan daha anlaşılmaz kılındığı sorusu ciddi bir şekilde düşünülmelidir. Zira NFT'de görülenin bu olduğu söylenebilir. Öyle ki NFT'deki anlamsız bir cümle, bu cümleye, İST'de geçen ve aynı cümleyi içinde barındıran bir pasajdan hazfedilmiş bir kelime yerleştirildiğinde anlamlı hale geliyorsa –ki bunun birçok örneği bulunabilir— o zaman burada bir problemin olduğu kesindir ve bu problem de Āl Yāsīn'in örneğini verdiği çıkarımların aleyhine olacaktır.

Diğer taraftan, metinler karşılaştırılınca görüleceği üzere, NFT, genel olarak İST'yi takip etmekte, fakat farklı sayfa ve konulardan çoğu anlamlı olmayan tarzda İST paragraflarına eklemeler, çıkarmalar, vs. tarzında yeni ve fakat dengesiz bir kurgu sunmaktadır. Daha açık söylersek, metinler incelenince, İST metninin, Āl Yāsīn'in ima ettiği gibi, el-Fārābī'nin kapalı bıraktığı pasajları teferruatlı bir tarzda yorumladığı şeklinde bir manzara değil, aksine halihazırda var olan bir eserin pasajlarından şu yollarla elde edilen düzensiz ifadelerin oluşturduğu bir manzara karşımıza çıkıyor: doğrudan alıntı, yeniden ifadelendirme, özetleme, eliptik anlatım ve hazf. Öyle ki metinlerarası ilişkiyi Āl Yāsīn'in kurguladığı şekilde düşünmek için hiçbir zorlayıcı neden yoktur. Burada, kanaatimce aklî olan, her hangi bir anlamsız cümleyi anlamlı hale getirenin veya izah edenin İbn Sīnā olduğunu ileri sürmek değil, İbn Sīnā'nın halihazırda anlamlı ve bütünlük içeren cümlesini yeni üretilecek bir eser için istinsah ederken muhtemelen neyi atladığından veya hazfettiğinden habersiz birinin bu fiiliyle o cümleyi anlamsız hale getirmiş olduğunu düşünmektir. Metinlere dikkatli bakıldığında, NFT'nin başına gelenin tam da bu olduğu görülebilir. İST, konulara dair izahlarında sık sık farklı yerlerde tekrara düşse de izahlar genellikle bir bütünlük arz etmektedir. Fakat NFT, genellikle bunun aksi bir görünüm arz etmekte ve örneğin, üç satırda birbirinden bağımsız üç konuya dair cümleler içerebilmektedir.

C. Örnek Metin Mukayesesi

Bu bölümde, NFT ve İST arasında metin mukayesesine yönelik olarak birkaç pasajı karşılaştırmalı olarak göreceğiz. Bu mukayese için seçilen örnekler, el-Fārābī’ye atfedilen risalenin Haydarabad baskısı ve Ca’fer Āl Yāsīn tarafından yapılan tahkiki ile İST’nin ‘Abdu’r-RaHmān Bedevī tarafından yapılan tahkikinden alınmıştır.[919]

Örnek olarak NFT’nin ilk paragrafından bir bölüme bakalım:

هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى و هى مقتضى ذاته فهى غير
منافية له [...] وكل ما كان غير مناف و كان مع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهي
مراده بانه مناسب له [...] ولانه عاشق ذاته فهى كلها مرادة لاجل ذاته فتكون
الغاية في فعله ذاته [...] وكونها مر ادة له ليس هولاجل ذاته اذ الغر ض ما لا
يكون الا مع الشوق فانه يقال لم طلب هذا فيقال لانه اشتهاه وحيث لايكون
الشوق لا يكون الغرض وايضا الغرض هو السبب في ان يصير الفاعل فاعلا
بعد ان لم يكن و لا يجوز ان يكون لواجب الوجود لذاته الذي هو تام امر يجعله
علي صفة لم يكن عليها فانه يكون ناقصا من تلك الجهة فقد عرفت ارادة
الواجب لذاته و انها بعينها عنايته و رضاه

NFT ve İST’deki mevcut halleriyle mukayese ettiğimizde yukarıdaki pasaj hakkında şunlar söylenebilir: Bu pasaj geneli itibariyle, İST’nin başından üç sayfa sonrasına denk gelen ve “İnayet” alt-başlığı ile tahkik edilen kısımda (İST s. 16) yer almaktadır ve bu kısmın sadece ¼’üne denk gelmektedir. Yukarıda (1) numaralı cümle, İST s. 17’deki başka bir paragrafın ortasında bulunmaktadır. Yukarıdaki pasajda görülen [...] işareti, NFT’de olup İST’de ya yer almayan veya başka bir sayfada bulunan cümlelere işaretle, her iki eserdeki pasaj bütünlüğünün olmadığını göstermek içindir. Altı çizili cümle, İST’deki cümlenin birkaç kelimenin farklı ifade edilişiyle elde edilmiştir: *ve ya’şaku zātehu fe-hāzihi’l-eşyā’ kulluhā murādeh li-ecli zātihi* (İST s. 16). Pasajın geri kalan kısmı, İST s. 19’dan kısmen alıntı kısmen eliptik yolla aktarılmış gözükmektedir.

Yukarıdaki pasaj, NFT s. 2’de yarım sayfalık bir yer kaplarken, İST’nin 17-20 sayfalarında oldukça detaylı olarak yer almaktadır. Bu ise bize NFT’deki yarım sayfalık pasajın İST’deki üç sayfalık kısımdan yapılan özetleme ile oluşturulduğuna yönelik bir ipucu vermektedir. İST’deki açıklamaların çoğunluğu atlanmış ve yeni bir özet paragraf ortaya çıkmış gözüküyor. Öyle ki bu pasajı takip eden paragraf, İST s. 21’de yer almaktadır.

Örnek olarak kullandığımız bu pasaj, metinsel kanıt itibarıyla öne çıkan önemli bir terminolojik farklılığı da içermektedir. Metinde geçen “vācibu’l-vucūd” ifadesi (NFT s. 2; İST s. 19), bilindiği üzere, aslında el-Fārābī tarafından kullanılmamakta, daha çok İbn Sīnā tarafından Tanrı’ya referansla istihdam edilmektedir. Bu durum ise NFT’nin el-Fārābī’ye nispetinde ayrı bir sorun oluşturmaktadır.

Aşağıdaki kısımda yer alan örnekler, metinlerarası bir mukayese için, belli yollarla yapıldığı izlenimi veren aktarmalar içindir. Hiç şüphesiz bu örnekler artırılabilir. Çalışmanın kapsamının ve yerinin darlığı nedeniyle, hem örneklerde sınırlamaya gitmek zorunda olduğum hem de aşağıda sunacağım ifadelerin yer

aldığı İST pasajlara uzun olmaları hasebiyle burada yer veremeyecek oluşum anlaşılır olmalıdır. Örnek pasajları NFT'den aktarıp İST ile farklarını belirtmekle yetineceğim. Çok sayıdaki örnekten sadece bir kaçı olan bu metinlerin, bu çalışmada ileri sürdüğüm NFT'nin İST'den alıntılama yoluyla oluşturulduğu tezini desteklediğini düşünüyorum. Eserler arasındaki ilişkiyi, bu tezin aksine okumanın mümkün olduğu ve fakat muhtemel olmadığı iddiamın, örneklerden sonra daha açık hale geleceğini sanıyorum.[920]

1. Doğrudan alıntıya bir örnek olabilecek bir pasaj:

وقال الالوان انما تحدث في السطوح من حصول المضئ وليست في ذاتها
موجودة وهي اعراض تحصل بواسطة المضئ وسبب كونها مختلفة وان بعضها
ابيض وبعضها اسود [وبعضها في كذا] اختلاف الاستمدادات في المواد

NFT s. 7 yer alan bu pasaj köşeli parantez içindeki ifadenin hazfiyle İST s. 47'deki pasajla tamamen aynıdır.

2. Yeniden ifadelendirme:

والحكماء يسمون ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وبقاءه الكمال الاول وما.

لا يحتاج اليه في بقاءه ووجوده الكمال الثاني

NFT s. 3'teki bu pasaj, İST s. 21'de yer alan bir pasajın kısmen aynı kelime ve terimleri içeren yeni bir ifadesidir.

ثم نعرف ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون واحدا بواسطة ما عرفناه.

الا انه واجب لذاته

NFT s. 5: Kısmen hazf içerdiği için kısalan ve ama büyük ölçüde yeniden ifadelendirmeye tabi tutulmuş İST s. 35'teki uzun bir pasajdan yapılan alıntı.

3. Özetleme yoluyla alınan pasaj örneği:

وقال علم الاول ليس هو مثل علمنا فان علمنا قسمان قسم يوجب التكثيرو

يسمي علما نفسانيا وقسم لايو جبه ويسمي علما عقليا بسيطا مثاله

NFT s. 24: İlahi ilimle ilgili açıklamalardan birini içeren bu pasaj, İST s. 193'te yer alan uzun bir pasajın cümle veya kelime hazfiyle yapılan bir özetlemesinden ibaret bir paragraf görüntüsü vermektedir. Buradaki ilginç hususlardan biri de pasajdaki bazı cümlelerin İbn Sīnā'nın *Dāniṣnāme*'sinin "Nefs" bölümünde aynıyla yer almasıdır.

4. Eliptik alıntıya örnekler:

وقال اذا كان معلول اخيرا مطلقا اى لا يكون علة البتة ولا علة لذلك
المعلول لكن لا بد من علة اخرى تكون هذه العلة في حكم الواسطة سواء كانت

متناهية اوغيرمتناهية

وقال البخار يتصعد ونسبته الي الماء كنسبة الغبار الي الارض.

وقال الكميات لها اجز اء والكيفيات لا اجزاء لها وليست لكل نوع اجزاء

الا للجوهرالمركب وللكمية

وقال الصورليست علة صورة للمادة بل صورةللمادة وهي علة

صوريةللمركب وليست علة للمركب.

NFT'deki bu ifadeler, İST'den eliptik arzda aktarılmış gözükmekte, NFT s. 6'da ard arda yer almakta ve bir bütün oluşturuyor görüntüsü vermektedirler. Halbuki ilk cümlenin içinde bulunduğu paragraf, İST s. 39'da bulunurken; ikinci ve üçüncü cümleler İST s. 42'den seçilerek alınmış; dördüncü cümle ise İST s. 43'ten çekilip çıkarılmış izlenimine sahiptir.

5. Modifiye edilerek alıntılanmış metin örnekleri:

NFT s. 13, İST s. 82: farklı kelimeler içeren bir pasaj

وقال الانسان لايعرف حقيقة الشيء البتة لان مبدأ معرفته الاشياء هوالحس
ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه

وذاتياته وخواصه ويتدرج من ذلك الى معرفة محمله عن محققه

NFT s. 16, İST s. 112.

وقال لا سكون البتة في شيء من الاجزاء السماوية فان جميعا متحركة
والكواكب ايضا في ذاتها متحركة على مراكزها انفسها في افلاك تداويرها

NFT ss. 17-18, İST s. 123.

وقال الاول يعقل الفاسدات من جهة اسبابها وعللها كما تعقل انت فاسدا
من جهة اسبابه مثاله اذا تخيلت انه كلماعفنت مادة في عرق يتبعها حمى و
نعلم مع ذلك من الاسباب ان شخصا ما يو جد وتحدث فيه هذه فتحكم ان هذا

الشخص يحم فهذا الحكم لايفسد وان فسد المو ضوع

NFT s. 20, İST s. 139 vd.

وقال جوهرالفلك لاتدخل عليه الحركة وانما الحركة طارية عليه فقد تحقق
جوهره ولذلك قيل الفلك ليس في الحركة والزمان بل مع الحركة والزمان

NFT s. 12, İST s. 80.

وقال النفس الانسانية انما عقل ذاتها لانها مجردة والنفوس الحيوانية
غيرمجردة فلا يعقل ذاتها لان عقلية الشيء هوتجريده عن المادة والنفس انما
تدرك بواسطة آلات الاشياء المحسوسة والتخيلة و اما الكليات والعقليات فانها

Bu pasajlar, İST'de yer alan metinlerin kısmen hazf ve kısmen de ifadelerin değiştirilmesiyle oluşturulmuş metinlerdir.

D. Sonuca Yönelik Değerlendirmeler

Daha önceden de değindiğim üzere, bu çalışma daha detaylı bir şekilde yapılmalıdır. Ancak bu araştırmadan çıkarabildiğim iki sonuca dayanacak bir yargı bildirmek mümkün gözükmektedir:

İlk olarak, yukarıda yaptığımız ön-değerlendirmeler doğrultusunda, el-Fārābī'ye atfedilen eserler arasında "et-*Ta'līkāt*" adlı müstakil bir kitabın bulunduğunun, en azından ciddi kuşkular taşıdığını söylemek gerekir. Bu veya buna benzer bir isim taşıyan ve el-Fārābī'ye atfedilen eserler, kadim filozofların ve bilhassa Aristo'nun eserlerine el-Fārābī'nin yazdığı yorumlara işaret edebileceğini söylemek mümkündür. Ortaya çıkan durum şu ki Tabakât eserlerinden elde edilen veriler, NFT'in aidiyet sorununu tam anlamıyla çözecek kesinliği haiz değildir.

İkinci olarak, burada İST'nin asıl sahibinin İbn Sīnā olduğu gibi bir yargıya varmak durumunda değiliz. Zira bu başka bir konudur.[921] Ancak aidiyet konusuna girmeksizin ileri sürebileceğim husus şudur: yapılan tahliller, el-Fārābī'ye atfedilen *et-Ta'līkāt* adlı eserin, akademik hassasiyeti de hesaba katarak söyleyecek olursak, İbn Sīnā'ya atfedilen *et-Ta'līkāt* adlı eserden çeşitli yollarla yapılan niteliksiz bir özetten ibaret olduğu neticesine sevketmektedir. Daha farklı söylemek gerekirse, anlaşılan odur ki bu eser, İST'den oldukça acemice ve bazan cehalet izlenimi verecek bir raddeye varan yöntemlerle cımbızlanarak özetlenmiş bir eserdir ve burada tartışmasına girmeyeceğimiz sebeplerle el-Fārābī'ye atfedilmiş olmalıdır. Ancak bu çalışmada örneklerini verdiğim kısmî deliller ışığında benim kişisel olarak ulaştığım kanaat odur ki NFT, el-Fārābī'ye ait bir eser değildir. Son olarak, NFT'nin tercümesini tamamladığımı ve bunun, yapmakta olduğum İST tercümesini nihayete erdirdikten sonra karşılaştırmalı olarak hazırlamayı ve bu atıf nedenlerine dair tartışmayı o çalışmada ele almayı planladığımı okurla paylaşmak isterim.

Kaynakça

El-Fārābī, Ebū NaŞr MuHammed. "Et-*Ta'līkāt*"
1.Tah.: "et-*Ta'līkāt*", *Rasa'ilu'l-Fārābī* (Dā'iratu'l-Ma'ārifi'l-'Usmāniyyeh, Haydarabad 1346 H) içinde.
2.Tah.: "Kitābu'et-*Ta'līkāt*", Ca'fer Āl Yāsīn, *El-Fārābī: el-A'mālu'l-Felsefiyye* (Dāru'l-Menāhil, Beyrut 1992) içinde, ss. 371-406.
İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *Et-Ta'līkāt*. Tah. 'Abdu'r-RaHmān Bedevī. Mektebetu'l-İ'lāmi'l-İslāmī, Kum 1404.

İkincil Çalışmalar:

El-'Acem, Rafīk. "VaŞfu'l-Mahtūtāt ve Tarīkatu't-TaHkīk." *Tetimmet Şivāni'l-Hikmeh*'nin tahkikine yazdığı giriş kısmında (Dāru'l-Fikri'l-Lubnānī, Beyrut 1994), ss. 23-25.

Āl Yāsīn, Ca'fer. "Et-*Ta'līkāt*," *El-Fārābī: el-A'mālu'l-Felsefiyyeh* (Dāru'l-Menāhil, Beyrut 1992) içinde, ss. 61-75.
Bedevī, 'Abdu'r-RaHmān. "Dirāsāt Fīlūlūciyyeh li'n-NuŞūŞ," 'A. Bedevī, *Aristū 'inde'l-'Arab: Dirāsāt ve NuŞūŞ ġayr Menşūrah*, 2. Baskı (Vekāletu'l-Matbū'āt, Kuveyt 1978) içinde, ss. 5-66.
----------. "TaŞdīr", İbn Sīnā'nın *et-Ta'līkāt*'ının tahkikine yazdığı önsöz. Mektebetu'l-İ'lāmi'l-İslāmī, Kum 1404, ss. 5-6.
El-Beyhakī, Zahīru'd-Dīn. *Tārīhu Hukemā'i'l-İslām*. Tah. MuHammed Kurd 'Alī. Matba'atu't-Terakkī, Dimeşk 1365/1946.
----------. *Tetimmetu Şivāni'l-Hikmeh*. Tah. Rafīk el-'Acem. Dāru'l-Fikri'l-Lubnānī, Beyrut 1994.
Gutas, Dimitri, "Fārābī", *Encyclopædia Iranica*. http://www.iranicaonline.org/articles/farabi-i (01.12.2013).
İbn Ebī Usaybi'ah. '*Uyūnu'l-Anbā' fī Tabakāti'l-Etibbā*'. Tah. Nizār Ridā. Dār Mektebeti'l-Hayāh, Beyrut trsz.
İbn Hallikān, Ebū Bekr. *Vefeyātu'l-A'yān ve Enbā'u Ebnā'i'z-Zemān*. Tah. İHsān 'Abbās. Dār Şādir, Beyrut trsz.
İbnu'l-Kiftī, 'Alī b. Yūsuf. *İhbāru'l-'Ulemā' bi-Ahbāri'l-Hukemā*'. Matba'atu's-Se'ādeh, [Kahire] 1326 H.
Kanavātī, Cūrc ŞiHāte. *Mu'ellefātu İbn Sīnā*. Dāru'l-Ma'rife, Kahire 1950.
Meyerhof, Max. "'Alī al-Bayhaqī's Tatimmat Şiwān al-Hikma: A Biographical Work on Learned Men of the Islam," *Osiris* 8 (1948), pp.122-217.

Prof. Dr. Fehrullah TERKAN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İlgili Tabakât eserlerine ilaveten bkz. 'Abdu'r-RaHmān Bedevī, "Dirāsāt Fīlūlūciyyeh li'n-NuŞūŞ," 'A. Bedevī, *Aristū'inde'l-'Arab: Dirāsāt ve NuŞūŞ ġayr Menşūrah*, 2. baskı (Vekāletu'l-Matbū'āt, Kuveyt 1978) içinde, ss. 42-44; C. Ş. Kanavātī, *Mu'ellefātu İbn Sīnā* (Dāru'l-Ma'rifeh, Kahire 1950), s. 19.

Bu not için bkz. M. Fuad Köprülü, "Beyhakī," *İslam Ansiklopedisi* (MEB), c. 2, s. 585. Köprülü, tahkikin basım tarihi için 1940 yılını göstermektedir. Bu baskıyı görmedim; fakat A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi kütüphanesinde mevcut olduğu bilgisine ulaştım.

Zahīru'd-Dīn el-Beyhakī, *Tārīhu Hukemā'i'l-İslām*, tah. MuHammed Kurd 'Alī (Matba'atu't-Terakkī, Dimeşk 1365/1946). Bunun dışında aynı adla yapılan fakat benim ulaşamadığım başka bir baskı da bulunmaktadır: *Tārih Hukemā'i'l-İslām,* takdim ve tahkik MemdūH Hasen MuHammed (Mektebetu's-Sekāfeti'd-Dīniyyeh, Kahire 1996); bu baskıyı ve yukarıdaki notta anılan Lahor baskısının mevcudiyeti konusunu dikkatime sunan ve bu çalışmanın ince okumasına katkıda bulunan Recep Gürkan Göktaş'a teşekkür borçluyum.

Zahīru'd-Dīn el-Beyhakī, *Tetimmetu Şivāni'l-Hikmeh*, tah. Rafīk el-'Acem (Dāru'l-Fikri'l-Lubnānī, Beyrut 1994). *Tetimmeh* hakkında yapılan ve her bir maddenin

bir-iki satırlık İngilizce tercümesini içeren bir çalışma için bkz. Max Meyerhof, "'Alī al-Bayhaqī's Tatimmat Şiwān al-Hikma: A Biographical Work on Learned Men of the Islam," *Osiris* 8 (1948), pp. 122-217.

Muhtemelen muhakkiklerin tahkikte kullandıkları nüshalar arasındaki farklardan kaynaklanıyor olabilir. Ayrıca el-'Acem, Kurd 'Alī'nin yaptığı neşrin kişilerin tarihsel anlamda vesikalandırılmaları ve hayat-vefat tespitinde bariz eksikliklerin olduğunu iddia etmektedir. Bkz. el-'Acem, "VaŞfu'l-Mahtūtāt ve Tarīkatu't-TaHkīk", *Tetimme*'nin tahkikine yazdığı giriş kısmında, s. 24.

El-Beyhakī, *Tārīhu Hukemā'i'l-İslām*, s. 31.

Tetimmetu Şivāni'l-Hikmeh, ss. 41-42. Kalın harf vurgusu bana aittir.

Aslında metinler incelenince muhakkiklerin muhtemelen keyfî oldukları izlenimi veren müdahalelerde bulundukları seziliyor. Ancak emin olmak için elyazmalarla karşılaştırmalı çalışma yapılması gerektiğini tekrar edelim.

İbnu'l-Kiftī, ss. 183-184.

İbn Ebī UŞaybi'ah, '*Uyūnu'l-Enbā' fī Tabakāti'l-Etıbbā*', tah. Nizār Ridā (Dāru Mektebeti'l-Hayāh, Beyrut trsz), s. 608.

İbn Ebī UŞaybi'ah, '*Uyūnu'l-Enbā',* s. 609.

Āl Yāsīn, s. 70. Çift tırnak işaretleri bana aittir.

Āl Yāsīn, s. 70.

Köprülü'nün, *Tetimme*'yi "Başka hiçbir kaynakta tesadüf edilmeyen" malumata sahip bir eser olarak tanıtması ("Beyhakī," s. 585), *et-Ta'līkāt*'ın başka bir kaynakta bulunmaması bilgisi eşliğinde manidâr bulunabilir.

Āl Yāsīn, s. 70.

İbn Hallikān, *Vefeyātu'l-A'yān ve Enbā'u Ebnā'i'z-Zemān*, tah. İHsān 'Abbās, c. 5, s. 156. Çift tırnak işaretleri bana aittir.

Dimitri Gutas, "Fārābī.I", *Encyclopædia Iranica*http://www.iranicaonline.org/articles/farabi-i (01.12.2013).

Örneğin Bedevī, İST'nin İbn Sīnā'nın öğrencisi Behmenyār tarafından yazılıp talik edildiği tespitini paylaşmaktadır; bkz."TaŞdīr", İST'nin tahkikine yazdığı önsözde, ss. 5-6. Ayrıca İbn Ebī UŞaybi'ah, İbn Sīnā'nın öğrencilerinin talik ederek kendisine atfettiği *te'ālīk* ve *ta'līkāt* şeklinde isimlendirilen eserlerin

bulunduğunu aktarmaktadır; bkz. ‘*Uyūnu’l-Enbā*’, ss. 458-459. Ayrıca bkz. Bedevi, “TaŞdīr,” s. 5. Āl Yāsīn de İST’nin yazarının İbn Sīnā değil, onun öğrencisi olduğu görüşündedir; bkz. Āl Yāsīn, ss. 71-72.

İbn Ebī UŞaybi‘ah, ‘*Uyūnu’l-Enbā*’, s. 609.

Bu ihtimalin bir örneğini C. Ş. Kanavātī’nin *Mu’ellefātu İbn Sīnā* (Dāru’l-Ma’rife, Kahire 1950) adlı eserden verebiliriz. Kanavātī, İST’nin elyazmalarını tanıttığı kısmın (ss. 20-21) sonunda şunu belirtir: “Bu *et-Ta’līkāt*’ın … Aristo’nun *De Anima*’sının haşiyeleri üzerine yapılan talikatla bir alakası yoktur” (s. 21). Bu ifadede, söylemeye çalıştığım hususla alakalı olan kısım, *et-Ta’līkāt* kelimesinin müstakil bir eser adı olarak kullanımı ile kelime anlamıyla kullanımları sıklıkla birbirine karışmaktadır. Böyle bir karışıklık, bu tarzda bir eserin isminin atfedildiği yazar tarafından verilmemiş olabileceğini anlatmaktadır.

Diğer taraftan, Āl Yāsīn, *te’ālīk fi’l-Hikmeh* adında bir eserin ŞalāHu’d-Dīn es-Şafedī’nin (ö. 764) *el-Vāfī fi’l-Vefeyāt*’ında el-Fārābī’ye atfedildiğini söylemekte ve fakat bizzat kendisi, es-Şafedī’nin *et-Ta’līkāt* adlı eseri *te‘ālīk fi’l-Hikmeh* adı altında zikrettiğini ve bunu da el-Beyhakī’den naklettiğini ilave etmektedir (Āl Yāsīn, s. 70). Fakat söz konusu eser, el-Beyhakī’nin baskılarından hiçbirinde *te’ālīk fi’l-Hikmeh* adıyla zikredilmediği için burada bir yanlış olmalıdır. Her hâlükârda, es-Şafedī’nin böyle bir eseri naklen zikretmiş olmasının otantiklik konusunda destekleyici bir delil teşkil etmeyeceği açıktır.

Bu konuda Bedevī ve Kanavātī’nin çalışmalarına müracaat edilebilir.

Diğer taraftan, İbn Ebī UŞaybi’ah iki yerde adında “te’ālīk” kelimesi geçen eserler ve bir de “*Ta’līkāt*” adıyla başka ayrı bir eseri İbn Sīnā’ya izafe etmektedir. Özellikle bu sonuncusu “*ta’līkāt istefādehā Ebū’l-Ferec et-Tabīb al-Hemedānī min meclisihī ve cevābāt lehū*” şeklinde tanıtılmaktadır; bkz. ‘*Uyūnu’l-Enbā*’, s. 458. Āl Yāsīn, bunların farklı eserler olduğunu ileri sürebilir; fakat el-Fārābī’ye atfedilen eserin, *te’ālīk* adıyla da anıldığını ve bu ikisinin aynı eser olduğunu ispatlamaya çalışan Āl Yāsīn’in İbn Sīnā’ya atfedilen eser hakkında aynı tutum içinde olmaması, kendi duruşunu yine zayıflatmaktadır.

Āl Yāsīn, ss. 71-72, 74.

Āl Yāsīn, s. 71.

Āl Yāsīn, s. 71.

Āl Yāsīn, ss. 71-72.

El-Fārābī, “et-*Ta’līkāt,*” Ca’fer Āl Yāsīn (tah.), *El-Fārābī: el-A’mālu’l-Felsefiyyeh*, c. 1 (Dāru’l-Menāhil, Beyrut 1992) içinde, ss. 371-406; “et-*Ta’līkāt,*” *Rasā’ilu’l-Fārābī*

(Dā'iratu'l-Ma'ārifi'l-'Usmāniyyeh, Haydarabad 1346 H) içinde; İbn Sīnā, *et-Ta'līkāt*, tah. 'A. Bedevī (Mektebetu'l-İ'lāmi'l-İslāmī, Kum 1404).

İlk göze çarpan hususiyetlerden biri, NFT pasajlarının وقال ifadesiyle başlıyor olması, İST'nin Bedevī tahkikinde bunun olmamasıdır. Bu durumun çeşitli sebepleri olabilir, ama burada konu dışında tutulacaktır.

İST İbn Sīnā'ya ait olsa bile, ortaya çıkacak yeni sorun, eserin bizzat İbn Sīnā tarafından yazılıp yazılmadığıdır. Bu da yukarıdaki sorunla ilişkili olan başka bir konudur ki bu şu anda konu dışıdır. Ancak konuyla ilgili olarak, Bedevī'nin İST tahkikine yazdığı giriş yazılarına bakılabilir. Ayrıca, İST'nin İbn Sīnā'ya aidiyeti, telif tarihi ve onun tarafından telif edilip edilmediği noktasındaki tartışma hakkında, bu hususta –tatminkâr veya değil—bir analiz yapan Āl Yāsīn'in değerlendirmeleri için bkz. Āl Yāsīn, s. 72.

İBN-İ SÎNÂ'NIN AHLAKA AİT RİSALESİ [922]

(Risale fi'l Birr ve'l-İsm)

Giriş

Ahlak; felsefi amelî ilimlerdendir. İnsanın yapıp etmelerini ve bu yapıp etmelerin nasıl meydana geldiği, hangi hedeflere yönelmesi gerektiği hakkında bize bilgi sunar. Ahlak ilmi, metafizik arka plana sahip olduğu gibi, yoğunlukla insanın tabiatı ve tecrübelerini de konu edinir. Böylece metafizik alana ait görüşlerin fizikî kanunlarla uygun olup olmadığını temellendirmeye çalışır. Metafizik arka planı olmayan bir ahlak ve ahlak görüşü, kanunlarla kuşatılmış bir hapishane gibidir.

Ahlak, İslamî literatürde, yaratılışın (insan tabiatının, hulk) huy olarak kendiliğinde (bilareviyye) tecelli etmesidir. Başlangıç; iradî ve şuurludur. Sonrası şuurun sürekli varlığını koruduğu bir hâldir. Nihayet insanın yaşadığı hâllerin onun neredeyse tabii hayatı hâline geldiği durumdur. Böylece yaratılışın insanî boyutu, huyun bireysel tezahürüyle, insan olmanın farklılığını diğer varlıklardan temyiz eder. Yani insani öz; ahlakla, bireyin inandığı değerler doğrultusunda kimlik olarak varoluş sahaSînâ çıkar. Allah'ın yarattığı insani öz, ahlaki olarak bir kimlik kazanmadığı sürece o kişi ahlaklı bir birey olarak kabul edilmez. Hatta Allah'ın verdiği yetenekleri fiiliyat alanına çıkarmadığı için birey uhrevi mesuliyetle de karşı karşıya gelmektedir.

Müslüman düşünce geleneğinde, yalnızca ahlaka özgü, ona odaklanmış eserler çok azdır. Bunların çoğunluğu da sunumunu yaptığımız bu risale gibi muhtasardır. Bu durum, İslamî düşünce geleneğinde Müslümanların ahlaka önem vermedikleri gibi bir eleştiriye sebep olmuştur. Bu iddianın doğru olmadığını düşünmekteyiz. Müslümanların ahlaka ilişkin tafsilatlı eserler yazmamalarının sebebi, Müslümanlar İslamî ilimlerin her hangi bir alanında eser yazarken bu ilmin ahlakla olan ilişkisine mutlaka değinmiş olmalarındandır. Özellikle tasavvufun tarikatlar yoluyla tezahür eden pratikleri, İslam ahlak felsefesinin her zaman odağı olmuştur. İnsanı anlama, onu tanıma, nefsin mahiyeti, ibadî ve gayri ibadî davranışların neliği ve hedefleri ilk akla gelen hususlardır. Ayrıca İslam fıkhı, başlı başına asgari düzeyde ahlakın ne olması gerektiğinin metinleriyle doludur. Hatta Kur'an'da geçen ahlaka ilişkin bir ayet vesilesiyle kimi müfessirler ciltleri dolduracak yorumlarda bulunmuşlardır. Doğrusu İslam'ın pratik hayata ilişkin emir ve yasakları, Müslümanın gündelik hayatını ilgilendirdiğinden, inanç, amel bütünlüğünü ve samimiyetini sağlamak için de ahlaka ve ahlakî değerlere büyük önem verilmektedir. Bu durum da ahlakın İslamî ilimlerin her bir kısmına konu olduğunu göstermektedir. Böylece Müslümanlara göre ahlak, hukuk en asgari sınır olmak üzere, insanın varoluşsal olarak insanî yeteneklerinin zirvesine kadar çıkmasıdır. Aynı zamanda Müslüman bireyin inandığı, kabul ettiği metafizikî (gaybî) inançlarının samimiyetinin sağlamasının yapılmasıdır. Bu hâliyle ahlak, toplumsal olmaktan çok bireysel bir

tutum olarak belirginlik kazanmaktadır.

İbn-i Sînâ'nın ahlak anlayışına gelince, elimizdeki bilgiler doğrultusunda, onun ahlak anlayışının iki temel esasa dayandığını görmekteyiz:

Bunlardan birincisi, bireysel olarak her insanın tabii yeteneklerini teorik ve pratik aklının gereklerine göre fiil alanına çıkarmasıdır. Teorik ve pratik akıl; insanın zihnî ve biyolojik yapısıyla ilgilidir ve insanın tabii yapısı da iyi ve kötüyü yapmaya müsait bir tarzda yaratılmıştır.

İbn-i Sînâ'nın ahlak anlayışının ikinci esası, ahlaklı olmanın, aşırılıklara karşı (ifrat-tefrit) kişinin kendisini terbiye etmesi olarak belirmektedir. Yani "orta karar" davranışlarda bulunacak bir kişiliği oluşturmak ahlakîlikte aranan temel hedeftir.

Her bireyin tabii yetenekleri farklı olduğundan, her bir bireyin ahlakîlik derecesi de farklıdır. Bu sebeple İbn-i Sînâ'nın ahlak anlayışında kişinin zihnî kapasitesi ve biyolojik yapısı büyük öneme haizdir.

Ayrıca İbn-i Sînâ'ya göre, ahlaklı olmak bir gayeye matuf olmalıdır. Bu da ahirette yüce saadete ulaşma gayretidir. Saadet ise kişinin bu dünya hayatının zihinsel ve davranışsal çelişkilerinden, elden geldiğince, kurtulmasıdır. Zihinsel ve davranışsal çelişkiler de kişinin nefsinde ve fiillerindeki aşırılıkları izale etmesiyle mümkündür.

İbn-i Sînâ'nın ahlak anlayışının kaynağında Aristoteles'in ahlakî yaklaşımının etkilerinin varlığı genel bir kabuldür. Bunun yanında Kur'an-ı Kerim'deki "orta ümmet, ifrat ve tefritte olmama" gibi vahye özgü yaklaşımların İbn-i Sînâ'nın ahlak anlayışında yer aldığını da belirtmemiz gerekir.

Sunumunu yaptığımız İbn-i Sînâ'nın el-Birr ve'l-İsm adlı risalesi, onun eş-Şifa, İlâhiyat adlı eserinde bizzat ismi zikredilen risalesidir.[923]

H. Bekir Karlığa'nın araştırmalarına göre bu risale, İbn-i Sînâ'nın neşri yapılmış olan Ahlak Risalesi'nin ikinci bölümüdür. Nitekim bu risalenin başlangıçtaki ilk cümlesi, bu cümleden önce bir metnin varlığına güçlü bir şekilde işaret etmektedir. Ancak bu risalenin mevcut el yazmalarının tamamı bu risaleyi müstakil bir eser olarak günümüze taşımıştır.

Sunumunu yaptığımız İbn-i Sînâ'nın, bu risalesi, (Mecmuatu'r-Resâil fi'l-Mantık ve Gayrihi li İbn-i Sînâ içinde), Ayasofya No: 4829. da kayıtlı yazmanın 119 ile 122. varakları arasında bulunan yazma metindir. Varak 119a.dan başlar. Bu risale İbn-i Sînâ'nın sahih eserleri arasında sayılmaktadır. Gerek içeriği gerekse ele aldığı konu itibariyle bu çalışma, İbn-i Sînâ'nın ahlaka dair diğer anlatımlarıyla uygunluk arz etmektedir. Bu nedenle sahihliği konusunda kuşkuya yer yoktur. Eserin İbn-i Sînâ'ya aidiyeti konusunda George C. Anawati, Muellefâtu İbn-i Sînâ, Daru'l-Maarif bi Mısır, Kahire 1950, s. 305. Eser sıra no: 249.'a bakılması yeterli bilgiyi verecektir.

Eserin muhtelif kütüphanelerde farklı yazma nüshâları bulunmaktadır. Kullandığımız nüsha Ayasofya 4829 numarada kayıtlı olup iç sayfalarda yer alan numaralara göre 119-122 varaklar arasında yer almaktadır. Eserin iç kapağında başta "Mecmuatu'r-resail fi'l mantık ve gayrihi li İbn-i Sînâ" kaydı düşülmüştür. Sayfanın ortasında ise "Resâil-i İbn-i Sînâ fi 'l mantık ve Gayrihi" kaydı yer almakta ve eserin içinde 40 kadar risalenin bulunduğu belirtilmektedir ki verilen

bu bilgi doğrudur.

Eserin diğer kütüphanelerde bulunan yazma nüshâları için bkz: 1-Üçüncü Ahmet, 1584 (16), (Hicri 914), 17,5x10 cm (13x17), 21 satır, 11 kelime, Varak: 137-146 Adi talik hat. 2- Üçüncü Ahmet, 3447 (28), (Aşir), 33x22, 17 satır, 15 kelime, Varak: 192-198, Talik hat. 3-Hamidiye: 1448, 19 satır, 6,5 varak, Talik hat. 4-Köprülü: 1598 (Hicri 953), 34x18 cm, Varak: 284-298, Talik hat. 5-Nuru Osmaniye: 4894, 37 satır, Varak: 480-482, Nasih hat. 6-Yıldız hususi: 186, (Hicri 577), 24 satır, Varak: 67-74, Nasih hat. 7-İstanbul Üniversitesi: 1458 (Hicri 1242), 36x21,5 (25,5x11), 29 satır, 27 kelime, Varak: 112-116, Adi Talik hat.

Doç.Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bkz. Bekir Karlığa, İbn-i Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi, S. 10. Bu makaleyi Karlığa makalenin girişinde Atatürk Kültür ve Tarih Kurumu Yayınlarından olan *Erdem Dergisi* için hazırladığını belirtmektedir. Ancak Erdem Dergilerinde bu makalenin neşrini bulamadık. O itibarla biz de Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Araştırmaları Merkezi'nde bulunan fotokopi nüshaya atıf yaptık.

RAHMAN RAHİM ALLAH'IN ADIYLA

ÂDETLERİN YARARLARI KONUSU'(NDA BÖLÜM)

(Daha önce) ahiret saadetinin nefsin nuru sayesinde kazanıldığını belirtmiştik. Çünkü nefs -saadet oluşturucu sebeplere aykırı- bedensel özellikleri kazanmaktan bütünüyle imtina eder. O, saadet vesilelerine karşı olan her şeyden uzak (beri) durur. Bu uzak durma, ahlâk (huy) ve melekeler geliştirmekle kazanılır. Yoksa bu, nefsi; bedenden ve duyulardan alıkoyan fiiller ile olmaz; aksine nefse kendi madenini hatırlatmakla olur. Bu nedenle nefs, kendi zatına (zatî niteliklerine) çokça yönelmekle bedensel hâllerden etkilenmez. Çünkü fıtrat âdetinin dışındaki fiiller, bedene karşı nefse yardımcı olurlar. Dahası (bu durum) tekellüftür (zorlu bir işe girişmektir). Çünkü tekellüf, bedenden ve hayvanî kuvvelerden nefsi uzaklaştırır, (ayrıca onun) istirahat ve tembelliğe meyyal isteğini de yok eder. Ğarizi hararet (insanın doğuşunda olan tabii canlılık), hayvanî lezzetlere yönelik hedeflere ulaşmayı engeller, (iyi hususlarda) gayret göstermeyi sevdirerek inadı yok eder.

Böylece, bu tür eylemlerle mücadele içinde bulunan nefse, her daim Allah'ı, melekleri ve saadet yurdu olan ahireti hatırında bulundurması önerilir. Bunlar (inancı güçlendirici değerler) sayesinde nefste, bedenden rahatsız olma ve uzak durma melekesi yerleşir. Ayrıca, nefs üzerinde bedenî fiiller etkili olsa da, bu davranışlar nedeniyle nefste, bir tabiat ve meleke oluşmaz. Dahası, bedeni fiiller tamamıyla (min külli vechin) nefse boyun eğmiş olsalar dahi, yine de (bu fiiller) nefste bir heyet ve meleke etkisi yapmaz. İşte bu nedenle; hakkı ifade eden Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur. "İyilikler, kötülükleri yok eder." (Hud, 11/ 114)

Zikri geçen fiil, insanda süreklilik arz ederse, (insan) Hakk tarafına yönelir ve batıldan yüz çevirir. Böylece (nefs); bedenden ayrıldıktan sonraki (uhrevî) saadete ulaşmak hususunda güçlü bir isti'dad sahibi olur. Bu güzel fiilleri bir insan (özne), Allah'ın (bu fiilleri) farz kıldığına inanmadan yapsa ve her fiilinde Allah'ı hatırlamanın ve O'ndan başkasından (masiva) yüz çevirmenin gerekli olduğuna inansa, bu arınmadan büyük bir haz ve sevap alacağı açıktır. Bu böyle iken, (bir de) bahsedilen fiilleri, Peygamber'in Allah tarafından gönderildiğini, Allah katından farz ve gerekli hususları belirlediğini, O'nun tarafından (kullarına bazı) ibadetlerin farz kılındığını bilerek yaparsa acaba (bu insanın mutluluğu) nasıl olur? Abidler için ibadetlerin faydası, onların varlık sebebi ve aynı zamanda onların yararına olan sünnet ve şeriatın, onlarda sürekliliğini temin eder. Aynı şekilde onları ve arifleri de me'ad (diriliş) esnasında Allah'a yakınlaştıran hususlarda sabit kılar.

İnsana ait iyilikler (hayır) ve beşerî saadetler, ancak nefsin bedenî hazlardan uzaklaşmasıyla gerçekleşir. Böyle bir fiil, bir taraftan onu yapana güzel ahlâk

kazandırır iken, diğer taraftan onu ulvî feyzleri almaya istidatlı bir hâle getirir ki bu istidatlar da, dua, zikir gibi araçlarla kazanılır. Ahlâk konusunda, daha önce, bu risâlede gerektiği kadar bahsetmiştik.

Şimdi, bu duaların, hakikatini ve karşılıklı duada bulunanların, duadan ne şekilde faydalanacaklarını açıklamamız gerekmektedir. Deriz ki dua, isteyenin ihtiyacı ve samimiyetiyle orantılı, söz konusu duaların kabulüyle birebir ilişkilidir. Böylesi bir (samimi) durum faydalı bir gayeye götürür. Nitekim yerinde de izah edildiği gibi, bu tutum, o kişide bir tasavvurun oluşmasını gerekli kılar. Bir işe müteveccih bu tasavvur, istenilenin meydana gelmesini gerektirecek tarzda genelde hayra yöneliktir. Bu yöneliş, dua ve tazarru' (yakarış) sebebiyledir. İstenilenin meydana gelmesini sağlayacak böylesi bir durumu (tazarru') tasavvur; ifade ve beyana medar hususları, düşünüp tasarlamaya benzer. Onların her biri aynı illetin cüzleridir. Bizden sadır olan dua, sadaka vb. fiillerimizin sebepleri de aynı illetten kaynaklanmaktadır.

Yerinde de temas edildiği üzere, bütün bunların esası (mebadiî); evvel emirde tabiat ve iradeye dayanır. Tabiatın esası ise orada, daha önce yok iken sonradan ortaya çıkan iradelere dayanır. Daha önce yok iken sonradan var olan her şeyin bir illeti vardır. Bu durumda, bize ait her iradenin bir illeti vardır. Bu iradenin illeti, nihayeti olmayan, müteselsil bir illet olmadığı gibi isteyenin (irade sahibinin) de tabiatı değildir. Aksi takdirde, tabiat var olduğu sürece iradenin gerekliliği (ve sürekliliği) söz konusu olurdu. Hâlbuki iradeler, yeryüzü ve semavî varlıklara nispet edilen ve sebepler ve onları gerektirici illetlerin (mucibat) ortaya çıkışıyla var olurlar. Böylece bu, iradenin zaruri olarak meydana gelişini gerekli kılar.

Bütün işler tahlil edildiğinde, o işlerin zorunluluğunun, Allah katında indirilen ilkelere (mebdelere) dayandığı, belli bir lûgat vasıtasıyla icra edildiği görülür. Çünkü ilk vaz edici ve esrarını açıp yayıcı (Basid) O'dur. Takdir, kazanın (icranın) tedricen yol verdiğidir. Sanki (takdir) ilk ilâhî emre ve kazaya nispet edilerek basit mahiyetteki birtakım işlerin bir araya gelmesini gerektirmektedir. Eğer insan, yeryüzündeki ve göklerdeki bütün hadiseleri, onların tabiatlarını bilme imkânına sahip olsaydı, gelecekte meydana geleceklerin keyfiyetini anlayabilirdi. Söylenene ek olarak; şunu da söyleyelim: Değerli nefs (nefs-i şerife); bir hayır talep ederek Allah'a dua ettiği zaman, melekler bu (isteği) öğrenir. Yine öğrenirler ki, duasıyla Allah'a yakaran o kişi, hâliyle (hey'et) ve kabiliyetiyle (Allah'tan talep ettiği) o mümkünün var olma tercihini hak ediyor. Dolayısıyla bu esnadaki tasavvurları maddî âlemdeki oluşumlar yahut doğru bir şekilde gerekli tedbirleri alma isteğinin tasavvuru takip eder. Ya da bunların aksine, güçlerde bir zaaf ve hezimet husule gelir. Ancak bunlar, duaların değil, belki dualara tekaddüm eden tasavvurlar sebebiyledir.

Şüphesiz ki, sadıkâne ve içtenlikle yapılan bir dua ve istek, bir kimseden sadır olunca o, dua edenden o işe yönelik bir oluş (fiil) meydana gelir. Veya istenilenle ilgili –peşinden birçok tasavvurun takip edeceği- bir tasavvur veya bunlara yönelik bir tercih ediş meydana gelir. Bu tasavvurların ilkeleri, onların varlık sahasına çıkmalarının sebebi olur. Burada, olan meydana geldiğinde (olduğunda), olması en uygun olana yönelik tasavvurlar söz konusudur. İşte

himmet içeren (son) sebepler; varlığın varlık alanına çıkışını sağlayan (te'lif) sebeplerdir.

Ezcümle hidayet kavrayıcıdır. Her işte en doğru olan, iyiye ve doğruya en iyi götüren şey, O'nun yüce katında makuldür. Doğru yola götürücü feyze mazhar olunamadı ise bunun sebebi ona kabiliyeti olmayandadır. Zira tazarru (yakarış), nefse, ifade edildiğinde marifete yol açıcı nitelikteki feyze istidat geliştiren düşünce gibi, bu hidayeti tamamen kabule yönelik bir istidat kazandırır. Veya daha ziyade, bir istidatla söz konusu feyzin arzına elverişli sebeplere mahal kılar. Böylece eğer başka bir engel yoksa olmayacaklar oluverir.

Melekler katında tasavvur olunan her şey, o kişinin yönelişi ile illâki hak ediş açısından, tercih sebebi olamaz. Zira bu tercih durumu, sıhhat gibi daima mevcuttu. Dolayısıyla, burada durumun, kabullenicideki istidada yakın bir fail sebep olması gerekir. İlkelerin çatışmaması sebebiyle aynı şekilde (birbirlerine) galebe çalmamaları da söz konusu olabilir. Zira çoğu zaman feyiz daha baskın çıkınca (hasta) afiyet bulabilir.

İnsanî nefisler, (kendi) bedenlerinde olduğu gibi, yakın sebeplere bağlantılı ve de onların maddî-unsurî tabiatlarıyla da ilgilidirler. Dolayısıyla insan tasavvurlarını yakınlaşma (ısınma), soğuma (uzaklaşma) ve bazı uzuvların zoruna giden gereksiz işler izler. İnsanın tabiatı sırf manevî şeylerden ibaret değildir ki tasavvuru sadece kendinde kalsın. O, kendini aşan, meseleye doğrudan müdahâle edip tasavvuru uygulamaya geçiren bir melekeye sahiptir. Bu gücü sebebiyle âlem için adeta bir nefs gibi olur. Mizacı ve muhteviyatı açısından müessir olduğu gibi, saydığını toplama ilkesi yönünden de etkilidir. Veya onun maddesi bu niteliklerdir. Özellikle her ısıtılanın sıcak, her soğutulanın da soğuk olmadığını öğrendikten sonra (bu etkinliği güçlü olmaktadır.)

Bu sebeple bu kuvvete sahip bazı nefisler, başka cisimler (ecrâm) üzerinde – kendi bedeninin kendisinden etkilenmesi gibi- etki meydana getirecek şekilde, bir tesir yapmalarını inkâr etme. Özellikle, nefsî melekelerini güçlendirmiş, bedenî kuvvelerini de yenmiş ise (bu etki kaçınılmazdır). Yani, her türlü şehvanî ve maddî korkularını aşmış ise (o nefsin gücü çok yüksektir.)

Bazen bu kuvvet, aslî mizaç (fıtrî) olarak nefiste meydana gelebilir. Yani nefsanî bir karakter teşkil edecek şekilde nefsin şahsiyetinde bulunabilir. Bazen de (yukarıda ifade edildiği üzere) sonradan kazanılan bir mizaç sebebiyle olabilir. Bazen iyilerde (ebrar) görüldüğü gibi, bazen de aşırı zekâ sebebiyle nefsi âdeta (bedenden) mücerred kılacak bir nevi kesb sayesinde de meydana gelebilir. Bazen (her şeyden tecrid olup) tamamıyla Allah'a yönelmek, O'na yakarmak ve dua etmek suretiyle nefsi, bahsedilen kuvvetlere uygun bir kuvvete hazır ve kabiliyetli hale getirebilir. Böylesi bir tutum, insanları zikri geçen kuvvete mütenasip bir güçle destekler hale getirir ve bu durumdan faydalanır bir konuma çıkarır. Şayet dua ve duasının aynıyla kabulü olmasaydı, bu sonuçlar (o şahıs için) kolay olmazdı. Doğrusu, nazar (göz değmesi) de hemen hemen bu kabildendir. Veya nazarda mebde (ilke), hoşlanılan şeyde etki meydana getiren nefsanî bir hâldir.

FASIL (BÖLÜM)

Bedenin sıhhat ve hastalığı olduğu gibi, nefsin de sıhhat ve hastalığı vardır. Nefsin sıhhati, kendisinden hayrın ve güzel davranışların meydana geldiği hallerdir (hey'at). (Nefsin) hastalığı ise kendisinden şerrin ve kötü fiillerin sadır olduğu durumlardır. Bedenin sıhhati, nefsin kendisiyle –olabilecek en mükemmel tarzda- tasarrufta bulunmasıdır. (Bedenin) hastalığı ise bunun (yani sıhhatinin) tersidir. Nefsin iyi halleri faziletler (fezâil), kötü halleri ise reziletler (rezâil) diye adlandırılır.

Bedenin tedavisini yapan kişi tabiptir. Nefsin tedavisini yapan kişi ise melik de denilen medenîdir. Şu var ki, medenî; medenî sanatla, melik ise mülkî sanatla nefisleri tedavi eder. Nefislere, şerlerin neler olduğunu, kısımlarını, onlara nelerin arız olduğunu, her bir kısma hangi noksanlıkların ve rezilliklerin ait olduğunu ve hangi nedenden dolayı arız olduğunu öğretir. Kötülük derecesini, (kötülüğün) izalesindeki yöntem keyfiyetini, sayesinde insanın hayırlı işler yaptığını nefsanî halleri ve faziletleri, (bunların) kaç (çeşit) olduklarını, bunları meleke haline getirmedeki işlemin nasıl olduğunu, izale olmayacak tarzda, medenîlerde (şehirlilerde) muhafaza etmeye yönelik tedbir yöntemlerini de öğretir.

Nefsin beş bölümü vardır: Besleyen (ğaize), hisseden (hâssa), hayal eden hayal gücü (mütehayyile), ilham eden (rav'î), akleden (natık). Beslenme gücü; hazmetme, büyüme, üreme, çekme, tutma, ayırma ve itme güçlerinin toplamıdır. Bu nefis, meydana gelen kanı, vücuttaki organlara dağıtır ve böylelikle onların hayatiyetini sağlar. Hissî kuvvet, bilinen beş duyudan biri ile idrak olayını temin eder. Mütehayyile kuvveti, duyulardan doğrudan aldığı algıların (idrakin) resmini zihinde muhafaza etmeye, bunları yekdiğeriyle birleştirerek onlardan çeşitli terkipler oluşturmaya, bir kısmı doğru bir kısmı yanlış diye aralarında çeşitli ayırım ve tasniflerde bulunmaya yarayan kuvvettir. Bu durum (kuvvenin bu yeteneği); uyku (nevm) ve uyanıklık (yakaza) hallerinin her ikisinde de geçerlidir. Uyarı (ilham) kuvvetine gelince; bu güç sayesinde canlılar bir şeye yönelir; bir şeye iştiyak duyar ya da ondan kaçmaya çalışır. Kısaca nefse arız olan gazap, rıza, korku, yöneliş, kasvet, rahmet, muhabbet, buğz, heva, şehvet gibi hususlar bu kuvvet sebebiyle ortaya çıkar. Natıka kuvveti ise kendisiyle insanın fiilde bulunduğu, sayesinde zevkin meydana geldiği, bilim ve sanatların varlık alanına çıktığı nefs mertebesidir. Öyle ki bu nefs sayesinde insan hangi fiilin iyi, hangisinin kötü olduğunu tefrik eder. Nefs-i natıka, amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır. Nazarî, üzerinde tasarrufta bulunma ve onu bir halden başka bir hâle dönüştürme imkânımız olmayan mevcudatı bize tanıtır ve öğretir. Amelî olan ise üzerinde tasarruf imkânımız bulunan eşyayı ayırt etmeye ve onu bir halden diğerine dönüştürmeye imkân verir.

Faziletleri iki sınıfta mütalaa eder. Nutkî ve hulkî. Nutkî olanlar, bedenin ve aklın (natık) faziletleridir. Bu sebeple; hikmet, akıl, feraset, zekâ, güzel anlayış gibi özelliklere sahiptir. Hulkî olanlar ise; kazanma ve kabiliyetin sonuçlarıdır. İffet, cömertlik, şecaat ve adalet gibi (özellikler hulkî olanların sonucudur).

Aynı şekilde reziletler de (iki) kısma ayrılır. Hulkî rezilet ve faziletler, huydan neş'et eden fiillerin tekrarıyla kökleşirler. Eğer bu fiiller iyi ise, fazilet, şer iseler rezilet meydana gelir. Bir insanın tabiat olarak, fazilet veya rezilet fıtratı üzere

(yaratılmış) olması mümkün değildir. Fakat (her insan) fazilet veya reziletten herhangi birine yönelmeye istidatlı olarak yaratılmıştır. Ve dolayısıyla ikisinden birine ait eylemleri yapması kolayına gelebilir. Böyle bir eylemde bulunması; onun fazilete yahut rezilete istidatlı olduğundan değil, bir eylemi âdet edinip sürekli tekrarlamakla ortaya çıkan bir hal sebebiyledir. Ayniyle bu fazıl yahut rezil eylemler, nefse yerleşip orada kökleşen bu hâl dolayısıyla meydana gelirler. Anılan fiiller işte bu yolla âdet haline gelip, fazilet veya rezilet adını alırlar. Birincisi dolayısıyla insan övülür yahut yerilir. Ancak diğeri için ne övülür ne de yerilir.

Tabiat olarak nutkî ve hulkî bütün faziletlere yahut reziletlere tam olarak istidatlı biri var olduktan sonra bu kişi bir veya birkaç fazilete yahut bir veya birkaç rezilete yatkınlık kazanabilir. Bu, sanatlara yönelik istidat hâline gelerek yerleşirse, olacak olanın en mükemmeli olur. İster hayır isterse şer olsun ondan bu durumun zail olması imkânsızlaşır.

Kim tabiatı icabı bütünüyle faziletlere yönelik olup, kendisinde bu itiyat kökleşmişse, bu insan fazilet yönünden en yüksek derecede (faik) olur. İnsanî faziletler tabakasından çıkar, ilâhî olarak adlandırılan, mertebelere erişir. Bunun aksine olarak karakteri gereği tümden reziletlere müteveccih olup, bu hal kendisinde yerleşip alışkanlık olmuşsa, mutlak manada şerir olup, vahşi (sebu'î) olarak adlandırılır. Birincisi melik olmaya elverişlidir. İkincisi ise bütün şehirlerden çıkarılır.

Tabiî istidatlar farklı kategorilerde değerlendirilir. Bunlardan bazısı izale edilmesi, artırılması, azaltılıp eksiltilmesi mümkün olanlardır ki âdet ismiyle anılırlar. Diğerleri ise yukarıda saydıklarımızın geçerli olmadığı ve fakat sabra ve kendine karşı nefsin zapturapt altına alınmasına imkân vermeyen tabiî istidatlardır.

Ahlâk da böyledir ve aynı sınıflandırmaya tabidir. Fazilet ehli (fazıl) ile kendini tutan (nefsine hâkim olan) arasında fark vardır. Bunlardan birincisi hayrı isteyerek yapar, ondan haz alır ve yaptığı bu hayır dolayısıyla asla bir sıkıntı ve pişmanlık yaşamaz. İkincisi ise hayrı istemeye istemeye yapar, ondan dolayı acı çeker, muzdarip olur, bu eyleminden asla lezzet almaz. İffetli ile nefsini zapturapt altında tutan da böyledir.

Ama ne var ki nefsini kontrol altında tutan, birçok işte ve şer ortamında fazilet ehlinin yerine geçer ve şehirlerden uzlete çekilir. Bunu ya insanların nefislerinde olması mümkün faziletleri tahsil için ya da nefislerini zapturapt altına almak için yaparlar. Şayet bu iki yoldan biriyle bu zahiren şer'î durumun şehirlerden izalesi mümkün olmazsa, bir insanı bir istidatla donanmış görmek de kabil olmaz. Sonra ona, bu istidada mütenasip fiillerin zıddını yapma imkânı da vermez. Tıpkı bununla aynı paralelde olan ahlâkta olduğu gibi.

Bu ikisinden birine sahip olan; muhalefet etmeye ve bu istidat ve ahlâkın aksine eylemler yapmaya kadirdir. Fakat o faziletleri işlemeyi bir alışkanlık, bir âdet hâline getirmede zorlanır.

Faziletler, reziletler arasında orta bir konumda bulunurlar. Nitekim her fazilet iki rezilliğin ortasındadır. Sözgelimi, iffet taşkınlıkla haz alamama, cömertlik israfla cimrilik arasında orta noktadır. Kezâ mizahın orta noktası nüktedanlık

olup, oyun eğlence ise ahlâksızlıkla sahtekârlığın ortasında yer alır. Tevazu kibir ve sevginin, hiçlikle keremin, böbürlenme ve kasılmayla sefahatin arasında; hilim aşırı öfkeyle hiçbir şeye kızmama arasında; hayâ arsızlıkla her şeyden çekinme arasında; tereddüt ve temkin katılıkla dalkavukluk arasındadır. Bu, "ortada olma hali" ismen böyledir, kıyasen durum bunun tersine olup, izafe edildiği muhtelif şahıslara göre değişiklik gösterir. Keza eylem; kime, niçin, ne zaman, nerede yapıldığına göre de farklılık arz eder. Bunda durum bedenlerin yönetim (tedbir) ve tedavisindeki ahvale benzer. Gıda ve ilaçlarda orta noktanın belirleyici kaynağı tabip, fiillerde ve huylarda (ahlâk) ise nefs-i natıkın her iki cüzünden biri olan melikliktir ki, bununla nazarî ve amelî aklı kastediyorum, bu ikisinin kendilerine göre bir faslı farkları vardır. Nazarî'nin kapsamında nazarî akıl, ilim ve hikmet; amelînin içeriğinde ise amelî akıl, akıl yürütme, zihin, tutarlı görüş ve doğru zan bulunur. Nazarî akıl öyle bir kuvvedir ki doğası gereği kendisi sebebiyle nazarî ilimlerin temelini teşkil eden zorunlu tümel (küllî) önermelerin yakînî bilgisi elde edilir. Bu durum, kendisine ait bu temel öncüller olmadan da kuvve olarak var olabilir. Temel öncüller bulunduğu takdirde ise bilfiil akıl hâline dönüşür. Bilimsel istidlal noktasındaki istidadını güçlendirir.

İlim; mevcudatın varlığına ve onlardan her birinin ne ve nasıl olduğuna dair temel öncülleri tümel, zorunlu (zarurî), doğru önermelerden elde edilen burhanlar vasıtasıyla elde ederek nefiste yakînin oluşmasıdır.

Bu bilme tarzı iki sınıftır. Birincisi; bir şeyin varlığına ve varlık sebebine ait yakînî bilgi, ikincisi ise sebebine vakıf olmadan ve hakikatine dair bilgilenmeden sadece varlığına ilişkin yakînî bilgidir. Bu (ilim tanımı ve taksimi); bütün zamanlarda doğru ve geçerli olan bir tanımdır. Kimi zaman geçerli, kimi zaman geçersiz bir tanım değildir.

Hikmete gelince o, kendisiyle diğer varlıkların mevcudiyeti ve bir sebepler silsilesinin sonucu olan eşyanın yakın sebepleri ile uzak sebeplerinin ilmidir. Bu da eşyanın varlığını yakinen ve onun ne ve nasıl olduğunu bilmek demektir. Şayet (bu varlık) büyükse o, bu uzak eşyanın ve onun dışındaki yakın eşyanın varlığı bağlamında bir düzen dahilinde tek bir varlığa dayanır. O da hakikatte Evvel, Hak ve Bir Allah'tır. Varlığı, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir. Aksine o kendi ile kâimdir. Varlığı başkalarından faydalanmaktan beridir. Bir cisim olması veya bir cismin içinde bulunması muhaldir. Varlığı diğer varlıkların varlığının haricindedir (kıyas dışıdır). Mana ve öz itibariyle hiçbir vasıfta onlara benzemez. Vasıfta benzerliği sadece söz konusu vasfın manası ve mefhumu açısından asla değil ismi açısındandır.

Mümkün olan sadece O'nun Bir (Vahid)'liğidir. Hakikatte bir O'dur. Diğer varlıklar için birlik ifade eder. O yüzden her bir varlık türü için "tek"dir ve öyle adlandırır. O, Evvel Hak'tır, başkasına gerçeklik bahşeder; kendi hakikatiyle yetinir, başkalarının gerçekliğinden istifade etme durumunda değildir. O'nun kemalinden daha ziyade bir kemal tasavvur edilemez. Öte yandan O'nun varlığından başka daimî bir varlık, O'nun hakikatinden öte bir hakikat, O'nun birliğinden (vahdaniyetinden) daha kâmil bir birlik de mevcut değildir. Buradan diğer varlıkların varlık, hakikat, birlik gibi sıfatları ve diğer bazı zecrî nitelikleri O'ndan nasıl aldıkları bilinir.

Diğer taraftan bu (bu hikmet bilgisi) sayesinde tüm varlıkların mertebelerine vakıf olursun. Onlardan evvel olan, evsat (orta) olan, âhir olan vardır. Bu sonuncusunun (varlık düzeni içinde) kendine ait sebepleri bulunup, ondan başka hiçbir şeyin sebebi değildirler. Orta konumda olanlar ise kendilerinin üstünde bir sebebe sahiptirler. Anılan sebep, orta varlığın aşağı kademesinde bulunan varlıklara ait sebepler bütünüdür. El-Evvel ise altında bulunan evsat ve âhir tüm varlıkların tek sebebidir. Artık onun üzerinde herhangi bir üst sebep yoktur. Buradan âhirin nasıl evsata, evsatın nasıl birbirine ve nihaî olarak evvele terfi (terakki) edebildiği anlaşılır. Tedebbür, evvel olanın katında nasıl başlar, diğer varlıklar içindeki bir şeyde belli bir sırayı sonuna kadar izleyerek nasıl sona erer, bu öğrenilir. İşte hikmet denen şeyin hakikati de budur. Bu kavram için bu isim uygun görülmüştür. Çünkü onunla, herhangi bir sanatta hâzik olup, belli bir seviyeye ulaşanlar ve onunla ilgili özgün tavırlar geliştirebilenler hükema olarak tavsif edilir.

Amelî akıl öyle bir güçtür ki onunla insanda, başından birçok tecrübe geçmiş olması ve duyularla algılanan eşyayı çokça müşahede etmesi dolayısıyla, bazı ön kabuller (öncüller) oluşur. Söz konusu öncüller sayesinde insan, başkalarının yaptığı işlerin birinden etkilenme ve motive olmayı neyin gerektirdiğini keşfedebilir. Bu akıl, tecrübe var olmadığı sürece, bilkuvve akıl konumunda olur. Tecrübe hıfz olunmuş hâlde var olduğu takdirde bilfiil akıl haline gelir. Bu bilfiil akıl, insan ömrünün hangi evresinde olursa olsun tecrübelerin artmasıyla ziyadelik kazanır.

Akletme (teakkul), güzel, yerli yerinde görüş inşa etme ve insanın kendi yararına yapacağı amellerde en uygun, en elverişli şeyleri bulup çıkarma (istinbat) gücüdür. İşin gerçeği; bu amellerde büyük bir hayır, üstün ve değerli bir gaye vardır ki o da saadettir. Yahut (amaç) saadet denilmesine yönelik bizlerde büyük bir azim bulunan bir şeye ulaşmaktır.

Keyyis (aklen hızlı intikal), en doğru ve en yararlı olanı güzel bir şekilde bulup çıkarma kudretidir. Öyle ki bu ameliyenin batınından büyük bir maslahat ortaya çıkacaktır. Bu fayda, servetten veya lezzetten veya keramet, haysiyet ve şereften daha hayırlıdır.

Hisse gelince o, en beliğ ve en güzel olanı güzelce istinbat etmek demektir. Böylelikle değersiz bir şeyi yapmak, onun içinde bulunan bir nitelik dolayısıyla küçük bir kârdan veya lezzetten daha hayırlı olacaktır. Nitekim bedenen hasta olanlar tatlı bir şeyi acı, acı bir şeyi tatlı hissederler. Yumuşağı sert, serti yumuşak olarak algılarlar. Bu onlardaki kendilerini yanıltan algı (his) bozukluğu sebebiyledir. Nefisleri hasta olanlar da böyledir. Onlar şerli ve noksan kimseler olup, şerli olanı hayırlı, hayırlı olanı şerli telakki ederler. Bu onların aklî dengelerinin bozuk olması sebebiyledir.

Fazıla (ahlâkî olana) gelince, itiyat olarak edindiği (hulkî) faziletler sayesinde özü itibariyle hayırlı gayelere müstehaktır. Onları kendine hedef edinir. Özü itibariyle şerli olan, gayelerden de uzak durur ve onları nefsî hastalığından naşi birer tezahür sayar.

Akletme çeşit çeşittir: Birincisi olmasını istediği şey hakkında görüşü güzel, aklî dengesi yerinde olmaktır. Onunla, istenene en kestirme yoldan (eblağ) ulaşılır,

mükemmel hayata ulaşmada en doğru ve en sağlıklı yol da odur. Onunla hayırlı ve saadeti celbe elverişli olduğu için diğerkâmlık, izzet vb. insanî hayırlar temin edilir. İnsan bütün yapıp etmelerinde yaptığı işin durumuna göre az ya da çok akla ihtiyaç duyar. Bu akledişe gelince, cumhur onu akıl olarak adlandırmıştır. Bu güce sahip olan insana da âkil denir.

Doğru zan (tahmin, kanaat), insanın, ne zaman bir şey müşahede etse, görülen işin olmasını imkânsız kılıcı tesadüfî bir gerekçesinin olmasıdır. Aksine bir tutum, zihin berraklığını icap ettirir. O da çetrefilli ve çelişkili görüşler arasında muhtemel olan doğru hükme varabilme ve onları tashih edebilme kudretidir. Bu da görüşlerden sahih olana yönelik, iyi istinbatta bulunma hassasıdır. Öyleyse o, bir tür taakkuldur.

Güzel görüşlülük demek, insanın yapıp etmelerinde fazıl ve hayırlı, sözlerinde ve iradesinde sağlam, yalpalamasız ve doğru olması anlamına gelir. Bu hal, insanı imrenilesi akıbetlere götürür. O aynı zamanda bir tür yöntem ve usûldür. Aklî dengesi yerinde olan, bu gücünü, meşhur rivâyetlere inanmanın gerçeklerini çıkarsamada kullanır. Belirtilen meşhur rivâyetler, ya herkes tarafından ya da ekseriyet tarafından nakledilir. Yahut da tecrübeler, müşahede ve yaşantının ürünüdür. Onu meşhurun ve adet olarak yerleşmişin aksine bir nitelik arz edip, aksine bir değerlendirmeye tabi tutulmasını gerekirken ve meşhur eden, yaşanan ömürdür.

Ahmaklık, bu sıfatı taşıyan kimseye, meşhur şeyler için kendinde mahfuz tecrübelerle, isteyip arzuladığı gayeler için, sahip olduğu aklî denge vasıtasıyla kusursuz tasavvurlarda bulunma imkânı tanır. Ancak bu şahıs, bu gayeye iletmeyecek olan bir şeyi (o gayeye) iletecek sanır. Çünkü onun zıddı bir istikamete götürecek vasıtayı ona götürecek telakki edebilir. Dolayısıyla bu özellikteki bir fiilin işlenmesi ve meşhur olması onun onda fayda görmesi esasına dayanır. Bu yüzden ahmak, bir şeye ilk baktığında, bakılanda akıllı hangi resmi görüyorsa onu görür. Maksadı sahihtir ve saygındır. Ancak bakışı onu anılan fiilin vukuundan sonra, belli şartlanmışlık içine düşürür.

Zekâ bir şey hakkında, süratle ve ihmal edilemeyecek bir zaman diliminde akıl yürütme (hads) demektir. İnsanlar bu nitelikte olanları hikmet ehli (hekim) diye adlandırırlar. Hikmet ise en üstün varlıkları en üstün bilgi ile bilmek demektir. Taakkul (yalnızca) insanî isimleri kavramakla sınırlı ise hikmet olarak adlandırılmamalıdır.

Hitabet, etkiye ve değerlendirmeye açık mümkün mevzulardan birinde güzel ve etkili bir biçimde ikna edici sözlerle iletişim kurma gücüdür. Fazıl kişi bu gücü hayırlı işlerde aşağılık (deni) ise kötü işlerde kullanır. Tahayyül ettirmenin güzelliği, iknanın güzelliğinden farklıdır. Güzel ve etkili bir ikna; dinleyicinin tasdik ettikten sonra bir şeyi kabullenip benimsemesi demektir. Tahayyül ettirmenin güzelliğiyle kastedilen, dinleyicinin canının muhayyel bir şeyi talebe yeltenmesi yahut ondan kaçınmasıdır. Bir şeye eğilim duymak yahut ondan nefret etmek, şayet onlarla ilgili bir tasdik vuku bulmamışsa, belki de o şey hakkında elde edilen bilgi, dinleyicinin tahayyülünün hilafına bir sonuç doğuracaktır.

Pek çok kimse düşünmeksizin, hayalen etkilenir, konuşur, sever yahut nefret

eder. Bunun sebebi, ya kendilerinin birtakım işler hakkında bir fikirleri olmadığından yahut işlerinde onu (fikri) devre dışı bıraktıklarındandır. Büyülenmeler (eshar) bir şeyi hayal etme konusunda yegâne olmaları dolayısıyla ortaya çıkarlar. Büyülenmeler üçü övülen (mahmud), üçü yerilen (mezmum) olmak üzere altı kısımdır. Övülenlere gelince; birincisiyle kastedilen, eylemlerine ve fikirlerine bulaştığında bu nâtık gücün ıslahı olmaktadır. Saadet, ilâhî işleri ve hayırları düşünmek, güzel bir şekilde faziletli işleri tahayyül etmek, onları güzel ve çirkin göstermek, rezil davranışlar ve onları çirkin ve güzel göstermek gibi. İkinciyle kastedilen, bu gücü ıslah edip onu nefsin arızalarından uzaklaştırmaktır. Nefs, ondan rücu eder ve itidal noktasına varır. Nefsin gazabı ve diğer hâlleri (ise şudur): neşe, bağırma, safi keramet, ululuk ve bu özelliklerin sahiplerini onları şerli değil de, hayırlı işlerde kullanmaya yönlendirmek gibi.

Üçüyle kastedilen, zayıflık ve yumuşaklıktan kaynaklanan bozuklukları ıslah etmek ve onları düzeltmek amacıyla yapılan hayal ettirmedir. Yani şehvetler, seviyesiz lezzetler, nefs rikkati ve tembelliği, zahmet, korku, telaş, umutsuzluk, üzüntü, keder ve benzeri hususların sınırlandırılarak, itidale dönüşmesi ve şer olmayan, iyi olan meselelerle kullanılmaya iletilmesi hedeflenir.

Üç çeşit yerilmiş (eshar) ise, bu üç övülmüşün zıddıdır. Çünkü (övülmüşlerin) düzelttiğini bunlar, itidalden uzaklaştırıp, ifrata götürmekle bozmaktadırlar. Nağme ve musikî (ğınâ) türleri de şiire ve şiirin bölümlerine tâbidir. Üstelik (nağme ve musikî), şiirin etkisinden -konuların aktarılmasında- daha tesirlidir.

Risâle tamamlandı. Hamd, yalnızca Allah'a aittir. Efendimiz Muhammed'e ve onun güzide ve pâk âline salât olsun.

İBN-İ SÎNÂ'NIN VARLIK-MAHIYET AYNILIĞI/ AYIRIMININ AQUINAS'IN ELEŞTİRİLERİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ [924]

Giriş

İbn-i Sînâ'ın, ilahi basitlik tezinin temel iddiası olan varlık-mahiyet ayırımı ve ayniliğinin (nefyi) nasıl anlaşılması gerektiği veya nasıl anlaşıldığı başta Aquinas olmak üzere, İbn-i Sînâ takipçileri kadar eleştirmenleri arasında da iki temel farklı yoruma neden olmuştur. İbn-i Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımının mantık, metafizik ve ontolojisindeki kullanım şekliyle varlık-mahiyet arasında öngördüğü ilişki, söz konusu bu görüş farklılığına zemin hazırlamıştır. Filozofun varlık-mahiyet ayniliği ve ayırımının yanlış anlaşılmasının önemli diğer bir nedeni de, varlık kadar mahiyeti tanımlarken kullanmış olduğu kavramların ve aralarında ön görmüş olduğu anlam nüansının, farklı nedenlerden dolayı, Aquinas başta olmak üzere diğer filozoflar tarafından İbn-i Sînâ'nın kastından farklı şekilde anlaşılmasıdır. İbn-i Sînâ'nın yapmış olduğu bu ayırımın yanlış ve farklı şekillerde anlaşılması, bazen maalesef İbn-i Sînâ'nın varlık anlayışı kadar metafizik ve mantık anlayışını da gölgelemiştir. Bundan dolayı, bu çalışmamızda, İbn-i Sînâ mahiyeti nefyederken kanaatimizce mahiyetin anlam ve fonksiyonuna hamlettiği kavramları ele alıp Aquinas'ın eleştirileri bağlamında değerlendireceğiz. Aquinas'ın eleştirilerinin doğru olup olamadığını söz konusu bu kavramların analizleri bağlamında tespit etmeye çalışacağız. İbn-i Sînâ, Vacibu-l Vucud'un mahiyetinin varlığından başka bir şey olmadığını söylerken ya da mahiyetinin enniyye'sinden öte bir şey olmadığını belirtirken kullanmış olduğu kavramların, Aquinas tarafından nasıl anlaşıldığını ve Aquinas'ın varlık-mahiyet arasındaki ilişkiyi yorumlarken İbn-i Sînâ'nın kavramlarından ne ölçüde yararlandığını belirleyeceğiz.

1. Mahiyet-Essentia/Quidditas

İbn-i Sînâ, mahiyetin varlıkla olan ilişkisini tartışırken, daha sonradan Aquinas'ın mahiyet kavramıyla kast ettiği şeyi ifade etmek için farklı kavramlar kullanır. Ayrıca, gerek Vacibu-l Vucud'un gerekse mümkün varlıkların mahiyetini ifade etmek için farklı kavramlar kullandığı kadar, kendisine referansta bulunulan varlığın bil kuvve ve bilfiil de bulunuşuna, mevcudiyeti olup olmadığına göre farklı kavramlar kullanır. Tıpkı mahiyet, zat, hakikat ve hüviyet gibi.[925]

İbn-i Sînâ, mahiyet (ma huve/hiye) kavramını, söz konusu şeyin ne olduğu, hakikati, onu olduğu hal üzere kılan gerçekliği olarak tanımlar:

Şöyle deriz: açıktır ki, her şeyin kendine has bir hakikati vardır ve bu hakikat de onun mahiyetidir.[926]

Daha önce öğrenmiş ve kavramıştın. Bunu bir kez daha insan bağlamında düşün: İnsanın bir hakikati vardır ve bu hakikat de onun tanımı ve mahiyetidir.

Bu mahiyet, söz konusu şeyin varlığının has veya genel, ayanda veya nefste, bil kuvve veya bilfiil olmasına bağlı değildir.[927]

İbn-i Sînâ, mahiyeti tanımlarken, mahiyetin tanımında varlığın esas alınmadığı ya da mahiyetin tanımının esas etmenleri arasında varlığın bulunmadığı durumlarda, mahiyet için var olmanın özsel olamayacağını ifade eder:

Özsel tanımında varlığı içermeyen şeyde varlık, söz konusu şeyin özsel kurucu unsuru olmayacaktır. Açık olduğu üzere, şeyin varlığı, mahiyetinin karakteristik bir niteliği olmaz. Bu da, varlığın mahiyetten farklı ve harici olduğu anlamına gelecektir.[928]

Aquinas, İbn-i Sînâ'da olduğu gibi mahiyet (quid est?, o nedir?) kavramını ifade etmek için farklı kavramlar kullanır.[929] Her bir kavramın kullanıldığı bağlama göre ifade ettiği anlam ile referansta bulunduğu mahiyet değişebilmektedir. Aquinas en basit haliyle, essentia'yı (essence-mahiyet) bir şeyi, o şey yapan şey olarak tanımlar.[930] Başka bir değişle, essentia'yı bir şeyi, olduğu şey, yapı veya prensip olarak tanımlar. Bir şeyin essentia ya da quidditas'ı (tabiat, mahiyet), söz konusu şeyin düşünülen formu ile yakından ilişkilidir.[931] Var olan şeyin bir diğer varlık nedeni de, söz konusu şeyi kendisi yapan, onun özünü gerçekleştiren, varlık fiilidir.[932] Bir varlıkta, varlığın ne olduğunu ifade etmek için kullanılır. Essentia'yı bu anlamda göz önünde bulundurduğumuzda, quidditas'tan farklı olarak, doğrudan esse (varlık) ile yakından ilişkili olduğu anlaşılacaktır. Bu essentia'nın fonksiyonu gereği esse'den hareketle çıkarıldığı anlamına gelir. Yani, essentia, somut, tikel, harici gerçekliği yani mevcudiyeti olan şeyde bulunur. Essentia'nın bu tanımı ve fonksiyonuna karşılık, quidditas, quid est (bu nedir?) sorusunun cevabı olup daha soyut anlam ve fonksiyona sahiptir. Diğer bir ifadeyle essentia'nın tikel ve somut işlevine nazaran quidditas, daha çok bir şeyin basit, saf ve zihinsel kavranışına denk gelmektedir. O, bu tanıma bağlı olarak Aquinas mahiyetin, zihinsel varlık modundan, essentia'nın ise harici gerçekliği olan varlık modundan hareketle çıkarılması gerektiğini önerir. Zira essentia, kendisi aracılığıyla, kendisinde veya kendisi ile birlikte varlığa sahip olunandır.

Essentia'yı bu şekilde tanımlayan Aquinas, essentia'nın türlerinin ne olduğuna (quid est) referansta bulunduğundan quidditas anlamına da geldiğini ifade eder. Aynı şekilde essentia'nın cinsin kapsamış olduğu bütün türleri kapsayan genel ve ortak form (forma) anlamına gelmesi nedeniyle, form olarak da adlandırılabileceğini belirtir. Quidditas ve forma dışında, essentia'nın, bazen kendisinin mahiyeti olan şeyin, doğasının gereği olan işlevi de ifade ettiğinden natura (tabiat, doğa) olarak da isimlendirilebileceğini ifade etmektedir.[933]

Bununla birlikte, quidditas ismi, tanımın mahiyete (essentia) referansta bulunması gerçeğinden alınmaktadır. Ancak, quidditas, şeyde olduğu sürece ve var oluş kazandığında essentia olarak adlandırılır.[934]

Dolayısıyla, Arapça mahiyet(ma huve/hiye)'in Latince'deki tam karşılığı quidditas, İngilizcedeki karşılığı ise quiddity'dir. Zira quidditas, doğrudan şeyin ne olduğunu tanımlamak için kullanılırken, essentia ise şeyi, kendisi yapan, olduğu hal üzere kılandır. Ayrıca, essentia, varlığın ya da nesnenin sahip olduğu temel ve özsel nitelikleri ifade eder. Essentia'nın kökü olan esse (olmak), varlıkla ilişkili olup mahiyetten çok söz konusu şeyin mevcudiyeti ile ilgilidir. Quidditas

ile essentia kavramlarını iyi anlamak için aralarındaki nüansın göz ardı edilmemesi gerekir. Ki bu nüans da, essentia'nın vucuda referansta bulunduğudur. Dolayısıyla Arapça mahiyet 'in tam karşılığı Latincede essentia ve İngilizcede essence değildir.

İbn-i Sînâ'nın, şeylerin üzerinde bulunduğu hali tanımlamak için kullanmış olduğu diğer bir kavram olan zat kavramı, var olan şeyin içsel, özsel ve temel olan kendi benliğini ifade eder. İbn-i Sînâ ise zat kavramını bazen mahiyet ve hakikat ile eş anlamlı kullanmıştır:

Tıpkı, her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti vardır. Söz konusu bu mahiyet, onun hakikatı hatta zatıdır. Her şeyin zatı birdir…[935]

Bu tanımdan hareketle, İbn-i Sînâ'nın yapmış olduğu zat tanımının var olan şeyin tabiatını, olduğu hal üzere kılan doğasını, özsel ve temel benliğini, birşeyi kendisi kılan, onu o yapan anlamında kullandığını söyleyebiliriz.[936] Mahiyet ve zat kavramlarını karşılaştırdığımızda, kanaatimizce, zatın, hem içsel ve temel benliğe hem de şeyin doğasına, referansta bulunması hasebiyle, mahiyeti (quidditias) kapsadığı düşünülebilir.[937] Filozofun kullanmış olduğu zat kavramının mahiyetin ifade etmiş olduğu anlamı tam anlamıyla ifade etmediği ve karşılamadığı, zatın mahiyet gibi Tanrı'nın tabiatını ifade etmede muğlak kalmakla birlikte, kanaatimizce filozof bu muğlaklığı enniyye ve hakikat kavramıyka destekleyerek gidermeye çalışmıştır. Bunu açık bir şekilde, Tanrı'yı Vacibu-l Vucud bi-zatihi olarak tanımlayarak, mahiyetin yerine zat kavramını kullanmasında görebiliriz.[938] İbn-i Sînâ'nın eserlerinde kullanmış olduğu zat kavramının, Aquinas'ın zata karşılık kullanmış olduğu kavramlardan hareketle Latincede tam karşılığının bulunmadığını söyleyebiliriz.

İbn-i Sînâ'nın Tanrı'yı Vacibu'l-Vucudbi-zatihi yani tabiatı/doğası gereği zorunlu varlık olarak tanımlarken mahiyetin yerine zat kavramını kullanmasından hareketle, kesin olmamakla birlikte, mahiyet ve zat kavramlarını aynı anlamda kullandığı çıkarımında bulunabiliriz. Mahiyetin referansta bulunduğu şeyi, kendisi kılan, bireyselleştiren ve şeyi diğer varlıklardan farklı kılan zorunlu/özsel nitelikleri zatla mündemiç kılan[939] İbn-i Sînâ, Tanrı'nın zatıyla kaim olduğunu söyleyerek, O'nu bu yönüyle mümkün bi-ğayri zatihi olan varlıklardan ayırır.[940] Böylece, Vacibu'l-Vucud'un benliğini zat, tabiatını da mahiyet ile ifade etmek yerine her ikisini zat kavramıyla karşıladığını söyleyebiliriz. Aquinas da, kökü esse'den (vucud, var olmak) oluşan essentia kavramının anlamını, aynı şekilde mahiyete hamleder. Bunu da, mahiyet ve esse'nin özdeş olduğunu iddia ederek yapar.

Filozofun kullanmış olduğu zat kavramının mahiyetin ifade etmiş olduğu anlamı tam anlamıyla ifade etmediği ve karşılamadığı, zatın mahiyet gibi Tanrı'nın tabiatını ifade etmede muğlak kaldığı ihtimaline karşılık, kanaatimizce filozof bu muğlaklığı enniyye ve hakikat kavramıyla destekleyerek gidermeye çalışmıştır. İbn-i Sînâ'nın eserlerinde kullanmış olduğu zat kavramının, Aquinas'ın zata karşılık kullanmış olduğu kavramlardan hareketle Latincede tam karşılığını bulunmadığını söyleyebiliriz. Aquinas, zat ifadesini quidditas ya da essentia olarak çevirmiştir. Aquinas'ın İbn-i Sînâ'nın zat kavramının tercümesi olarak eserlerinde kullanmış olduğu essentia veya quidditas'ın, İbn-i Sînâ'nın zat

kavramıyla kast etmiş olduğu nüansı karşılayıp karşılayamadığını ileride ele alacağız. İbn-i Sînâ'nın eserlerinde kullanmış olduğu zat kavramının Latincede tam karşılığını bulunmamaktadır. Bundan dolayı, zat ifadesi Latinceye quiddita ya da essentia olarak çevrilmiştir. Aquinas'ın İbn-i Sînâ'nın zat kavramının tercümesi olarak eserlerinde kullanmış olduğu essentia veya quidditas'ın, İbn-i Sînâ'nın zat kavramıyla kast etmiş olduğu nüansı karşılayıp karşılayamadığını, kavram tahlilleri bağlamında belirleyeceğiz.

Mahiyet ve essentia'dan hareketle zatı, özsel ve temel olan benlik veya kendilik olarak tanımlayabiliriz. Bu bağlamda mahiyetin, aynı zamanda, söz konusu varlığın tabiatını yani zatını da ifade ettiğini, kapsadığını söyleyebiliriz. Mahiyet'in (quidditas, essentia), zatı da kapsayacak şekilde, bir şeyin zorunlu ve özsel niteliklerini, söz konusu şeyi kendisi kılan ve bulunduğu hal üzere olmasını sağlayan temel nitelikleri ifade ettiği söylenebilir. Şeyleri birbirinden farklı kılan, bireyselleştiren, başkalarıyla paylaşmadıkları, onları kendileri kılan zorunlu ve özsel nitelikleri bir arada tutan zatları olduğu göz önünde bulundurulduğunda, mahiyetin zatı da kapsadığı anlaşılacaktır. Bu yönüyle, essentia zat olarak çevrilebilir. Zira yukarda da tanımladığımız gibi, mahiyet essentia ve zattan daha kapsamlı bir anlama sahiptir. Aynı şekilde, essentia, zat gibi, bir şeyi kendisi kılan ve bireyselleştiren temel ve özsel nitelikleri ifade ettiğinden, essentia, zatın Latince karşılığı olarak görülebilir.

Müslüman filozoflar, Aristo'nun var olanı ifade etmek için kullanmış olduğu to on kavramının Arapça karşılığı olarak daha çok hüviyet kavramını kullanarak varlık kavramının farklı kullanımları arasındaki nüansı gözetmeye çalışmışlardır. [941] Hüviyet kavramının kullanımıyla birlikte varlığa ilişkin 'mevcut' kavramından daha farklı bir durumu ifade edebilmişlerdir. Mevcut kavramıyla, hem zihinsel hem de nesnel gerçekliği olan şeylerin varlığını ifade ederken, hüviyet ile daha çok kendisine bireysellik kazandıran arızi niteliklerle birlikte nesnel gerçekliği olan tikel varlıkları kast etmişlerdir. Söz konusu bu arızi nitelikler, varlığı diğerlerinden farklılaştırdığı kadar diğerleriyle müşterekliği de oluşturur.[942] İbn-i Sînâ ise, hüviyet kavramını, bir şeyi kendisi yapıp onu diğerlerinden ayıran temel niteliklerin toplamı için kullanır. Daha açık ifadeyle hüviyeti, şeyin kişisel ayırt edici kimliği ya da kişiliği anlamında kullanır.[943] Böylece, mümkün varlıkların nesnel ve tikel gerçekliklerini ifade etmek için hüviyet, Vacibu-l Vucud'un bilfiil varlığını ifade etmek için enniyye kavramını kullanır.

İbn-i Sînâ mahiyet, hüviyet ile zat kavramlarını daha çok mevcudiyetin gerçekliğine göre kısmen farklı anlamda kullanır. Mahiyet ile hüviyeti, bil kuvve halde var olan şeylerin özünü tanımlamak için kullanırken; zat kavramını bilfiil halde var olan, harici gerçekliği bulunan şeylerin özünü ifade etmek için kullanır. İbn-i Sînâ, bazen eserlerinde mahiyet kavramını, harici dünyada mevcudiyetinin bulunup bulunmadığını dikkate almaksızın bil kuvve halde olan özü, yani zihni varlığı tanımlamak için de kullanır. Zat ile mahiyet arasında yapmış olduğu bu ayırıma bağlı olarak Vacibu-l Vucud bi- zatihi ifadesinde mahiyet yerine zat ifadesini kullanmaktadır. Aquinas ise, hüviyet kavramının da, varlık anlamındaki ens (vucud), mahiyet anlamındaki essentia bazen de ipse ve identitas olarak

tercüme etmiştir. Aquinas'ın hüviyet kavramına ilişkin bu tür farklı kullanımlarıyla İbn-i Sînâ'ın kavramlar arasında gözetmiş olduğu anlam nüansını sürdürdüğünü söylemeliyiz. Dolayısıyla, Aquinas, İbn-i Sînâ'nın bazı kaygılardan dolayı farklı kavramları kullanarak yaptığı ayırımları yakalayamamıştır. Bu da, İbn-i Sînâ'yı yanlış anlamasına ve eleştirmesine zemin hazırlamıştır.

İbn-i Sînâ, şeylerin nesnel dünyada mevcudiyet kazanmış anlamına uygun olarak, her şeyin bir hakikati olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle, hakikat kavramını, gerçeklik kazanan mahiyet anlamında kullanır.[944] Şeyler, sahip oldukları hakikatlere göre, üzerinde bulundukları hal, yani kendileri olurlar. Bir şeyin kendine has mevcudiyete sahip olmasını, el-vucūdu'l has olarak adlandırır. Şeyler, sahip oldukları hakikat olan el-vucūdu'l has sayesinde kendine has bir gerçekliğe sahip olurlar.[945] Hakikat ile varlık arasındaki ilişkiyle ilgili olarak İbn-i Sînâ, hakikati olmayanın ne zihinsel ne de harici gerçekliği olamayacağını söyler. Tıpkı üçgende olduğu gibi. Buna göre, hakikat, zihinde meydana gelen ve doğrudan kavranabilen gerçeklik iken, varlık ise hakikate katılan, hakikate harici gerçeklik kazandırandır.[946] İbn-i Sînâ, hakikat kavramıyla ifade ettiği anlamı, Aquinas Necesse Esse (zorunlu varlık) söz konusu olduğunda essentia ve qauiddita kavramlarıyla karşılar. İbn-i Sînâ'nın mahiyetin gerçeklik kazanmış hali olarak tanımladığı hakikat, Latince çeviride certitudo (doğruluk, temel öz) olarak çevrilmiştir. Latince çeviride hakikat kavramı, daha çok şeyin en temel mahiyeti, doğru özü olarak anlaşılmıştır.[947] İbn-i Sînâ, Vacibu-l Vucud'un enniyye'sinden mahiyeti yoktur derken Aquinas'ın essentia ve quidditas'a yüklemiş olduğu anlam ve fonksiyonu, hakikat ve enniyye (enitas)ye yüklemiştir. Ama Aquinas, tıpkı İbn Rüşd ve Gazâlî gibi bu nüansı ve kavramların kullanımı ile kavramlara izafe edilen anlamı farklı anladığından İbn-i Sînâ'nın mahiyeti nefy ettiği eleştirisinde bulunmuştur.[948]

Genel anlamda İbn-i Sînâ, mahiyet kavramını, zihinsel varlığa yönelik olarak, bir şeyin ne olduğunu, onun neliğini tanımlamak için kullanır. Diğer bir ifade ile, mahiyet kavramını, bir varlığın neliğine ilişkin olarak zihinde oluşan tanımı anlamında; zatı, bir şeyi kendisi yapan temel ve özsel benlik anlamında kullanır. Hakikati, mahiyetin zihinsel varlığının aksine, nesnel gerçekliği olan varlığın ne olduğunu tanımlamak, hüviyet kavramını da, bir şeyi kendisi yapıp onu diğerlerinden ayıran temel niteliklerin toplamı için kullanır. Daha açık ifadeyle hüviyeti, şeyin kişisel ayırt edici kimliği ya da kişiliği anlamında kullanır. Böylece İbn-i Sînâ, mahiyet ve zat'ı, hem nesnel gerçekliği olan hem de nesnel gerçekliği olmayan şeyler için kullanırken, hakikat ve hüviyeti ise sadece nesnel gerçekliği olan varlıklar için kullanır.[949] İbn-i Sînâ'nın kavramları tanımlayış şeklinden, mahiyetin, hüviyet ve hakikatten daha özsel olduğu kadar daha genel olduğunu da kabul ettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, hakikat ve hüviyetin de zattan daha az özsel ve genel olduğu sonucu da çıkarılabilir. Zira mahiyet ve zatı, hem mevcudiyeti olan hem de olmayana atfederken, hüviyet ve hakikati ise sadece mevcudiyeti olan varlıklara referansla kullanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, hariçte efradı bulunan ve bulunmayan tümel mefhuma referansla mahiyet kavramını kullanırken, nesnel dünyada gerçekliği olana referansla da hakikat kavramını kullanmaktadır. Bu da, İbn-i Sînâ'nın, mahiyet ile hakikat arasında

tümel-tikel ilişkisini gözettiği anlamında gelmektedir. Mahiyet genel, hakikat ise özel anlama sahiptir. Hakikatin tanımına bağlı olarak, algılanabilen arazlara veya niteliklere sahip olan varlığa hüviyet der. Dolayısıyla, ister zihinde olsun ister nesnel gerçekliği olsun varlığın tabiatı mahiyet, mahiyetin harici gerçeklik kazanması hakikat, mevcudiyet kazanan mahiyetin diğer mahiyetlerden ayrılması hüviyet olarak isimlendirilir.

2. Vucud-Esse, Enniyye-Anitas

Aquinas'ın İbn-i Sînâ'nın varlık-mahiyet ayırımına ilişkin eleştirilerinin haklılık değerini tespit edebilmek için İbn-i Sînâ'nın yapmış olduğu ayırıma bağlı olarak, varlık kavramının da iyi tahlil edilmesi gerekir. Yapmış olduğu ayırım bağlamında kendisine yöneltilen eleştirilerin büyük bir oranı, mahiyetten çok onun varlığı tanımlayış şekline yöneliktir. Dolayısıyla, eleştirilerin haklılık payının belirlenebilmesi için filozofun varlığı nasıl tanımladığı ve varlıktan ne anladığının izaha kavuşturulmalıdır.

İbn-i Sînâ, varlığı ifade etmek için eserlerinde iki farklı kavram kullanır. Bunlardan ilki, en fazla kullanmış olduğu v-c-d kelimesinin mastarı olan vucud-mevcud olup gerek zihin tarafından doğrudan kavranılan gerekse beş duyunun her biri aracılığıyla algılanan, kavranan, mevcudiyetinin farkına varılan şey anlamına gelir.[950] İkincisi de, Farsça eseri olan Daniş Nâme̔i Alâ'î'de kullanmış olduğu hasti kavramıdır. İbn-i Sînâ'nın gerek vucud gerekse hasti kavramlarını tamamen aynı anlamda kullandığı söylenemez. Şöyleki İbn-i Sînâ, varlığı ifade etmek için hasti, var oluşu ifade etmek içinse vucud kavramlarını kullanır.[951] O, hasti kavramının, vucud ve mahiyet kavramlarından daha geniş ve kapsamlı bir anlama sahip olduğunu söyler. Hasti tanımından hasti'nin, hem vucudu hem de mahiyeti kapsadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, tüm hasti'lerin vucudu bulunmamaktadır. Mesela, ünikorn, daire şeklinde kare vb. mahiyetler hasti iken vucutları bulunmamaktadır.[952]

İbn-i Sînâ, Aristo'nun varlık anlayışına benzer bir varlık izahı yaparak vucudu, tanım (hadd) ve tarifi (resm) yapılamayan, en temel ve basit olduğu kadar en genel ('amm) olan olarak tanımlar. Ona göre varlık, şey ve zorunlu, nefste anlamları apriori (irtisâmen evveliyen) olarak şekillenen şeylerdir.[953] Zira kendisinden daha iyi bilinen (ma'ruf) başka bir şey olmadığından, tarifleri bulunmamaktadır. Başka kavram ya da tanıma ihtiyaç duymayacak kadar zihnimizce doğrudan, apriori olarak kavranırlar.[954] Çünkü kendisinin dahil edileceği cins, tür, fasıl vb. her hangi bir kategori ya da benzer nitelikleri paylaşan başka şeyler bulunmamaktadır.[955]

Filzofa göre vucudun tarifinin yapılması durumunda, yapılan tarif, vucudtan daha genel ve kapsayıcı olacağından vucudun basit ve genel olmayışıyla çelişecektir. Zira tanımlanan şey tanımdan sonra daha apaçık hale gelir. Şey, zorunlu ve vucud kavramları bedihi olduklarından tanımlandıktan sonra kendisine ulaşılacak daha açık gerçekliği olan kavramlar bulunmamaktadır.[956] Vucud, vucud isminden başka hiçbir şeyle açıklanamaz. Çünkü vucud, açıklama konusunda ilk ve temel prensiptir. Şayet varlık, kendi dışındaki şeyler vasıtasıyla

tarif edilmeye kalkışılırsa, bu çaba sonsuza kadar devam eden bir teselsülü ortaya çıkarır.[957] Tanımlanamayan bu kavramlar hakkında açıklama yaparak bunlardan ne kastedildiği ortaya konulabilir. Bu işlem ise, uyarma ve hatırlatma (tenbih ve ihtar) olarak isimlendirilip tanım (hadd) ve ispattan farklı bir şeydir. Bundan dolayı, vucudun, tanımı olmayıp, en basit, temel ve genel olması hasebiyle cevher ve arazlardan oluşan cins, tür, fasl vb. kategorilere dahil edilemez.[958] Bu yönüyle vucud, soyutlamadan elde edilen en genel düşünce olmayıp aksine kategorilerin nesnel dünyaya uygulanmasının en temel ve doğrudan düşüncesidir. Böylece İbn-i Sînâ, vucudu, şeylere ilişkin tanıtıcı bilgi veren en temel ve basit koşul olarak tanımlar. Söz konusu bu temel ve basit mahiyeti nedeniyle vucuda yönelik her türlü tanımlama çabası beyhude olacaktır.[959]

Aquinas, İbn-i Sînâ'nın vucud kavramını karşılık Latince ifade olan esse (varlık) kavramını olmak, var olmak anlamında kullanır. Tanrı söz konusu olduğunda esse kavramıyla, Tanrı'nın kendi varlığı ile özdeş olmasını ifade eder (Deus est suum esse).[960] Esse'nin, on kategori göz önünde bulundurulduğunda, şeyin varlığını ifade ettiğini, ikinci olarak da varlık fiiline işaret ettiğini söyler. Varlık kavramını ifade etmek için kullanmış olduğu ens (varlık, vucud) kavramının, sadece zihinde var olanı ifade etmek için kullanıldığını söyler.[961] Böylece, kendi dönemine kadar, esse kavramının essentia veya quidditas (mahiyet) anlamında kullanılmasından farklı olarak Aquinas, esse'yi var olmak, mevcudiyete sahip olma anlamında kullanır. Ayrıca, esse ve ens kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmak yerine, esseyi var olma, varlık fiili anlamında, ens kavramını da daha çok varlık anlamında kullanır. Aquinas, bu temel farklılıktan hareketle var olan her varlığın, varlığa sahip olarak mevcudiyet kazandığını ifade eder. Bu sahip oluş, bir fiildir, varlığı gerçekleştirme fiilidir.[962]

Aquinas da aynı şekilde, varlığı (esse) basit ve temel olan olarak tanımlayıp varlık, zorunluluk vb. kavramların zihin tarafından doğrudan kavrandıklarını belirtir.[963] İbn-i Sînâ'dan farklı olarak Aquinas, varlığı belirli bir eylemin ismi olarak tanımlar. Bunun temel nedeni de, Aquinas'ın varlığın basit ve temel olan, doğrudan kavranan kavram ifadesinin kavramsalcılığa neden olacağı endişesidir. Oysa İbn-i Sînâ, varlığı bu şekilde tanımlarken aynı zamanda meta-ontoloji bağlamında da nedenselliği, İlk Neden bağlamında da Vacibu-l Vucud'un varlığını temellendirerek, kavramsalcılığa mahal bırakmamaktadır. Aquinas, İbn-i Sînâ'nın ontolojisi bağlamında varlığı tam anlamıyla kanıtlayamadığından bu tür bir endişeye kapılmıştır.

İbn-i Sînâ'nın varlık-mahiyet ayırımı bağlamında yapmış olduğu varlık tanımından kendine özgü geliştirmiş olduğu en önemli düşüncelerden biri, varlığı izah ederken, şey ya da mahiyete indirgememesidir. Varlığı, tamamen varlığın kendisi üzerinden tanımlamaya ve mahiyetle olan ilişkisini belirlemeye çalışmıştır. Bunu yaparken, varlığı, en temel ve genel olan olarak tanımlayıp, Aristo'nun varlığı cevhere indirgeyen anlayışından farklı olarak, varlığı kategoriler üstü tutup, cevher ve arazlardan oluşan kategorilere dâhil etmemiştir.[964] İbn-i Sînâ'ya benzer şekilde Aquinas'ın esse'nin yapısına yönelik önemli tespitiyse, esse'nin mahiyete atfedilecek bir şey olmadığı yani bilfiil olmasıdır.

Daha açık bir ifadeyle, essenin saf fiil olmasıdır.[965] Aquinas'ın, varlığı fiil olarak tanımlamasının temel nedeni, mevcudiyeti bil fiilleşme olarak anlamasıdır. Her ne kadar Aquinas, İbn-i Sînâ'dan farklı olduğunu ifade etse de İbn-i Sînâ'nın mevcut olmayı bil fiilleşme süreci olarak tanımladığı açıktır. Bunu en açık şekilde, onun Vacibu-l Vucud'u bilfiil varlık, saf varlık, bil kuvveden bil fiilliğe geçiş olarak tanımlamasında görebiliriz. Dolayısıyla, Aquinas'ın varlığı İbn-i Sînâ'dan farklı olarak belirli bir fiil olarak tanımladığını söylemek doğru olmayacaktır.[966] Aquinas, varlığı belirli bir fiil olarak tanımlamasına bağlı olarak varlığı, belirli bir fiilin kavramsallaşması şeklinde tanımlar. Söz konusu fiili gerçekleştiren de, her varlığın özsel olarak sahip olduğu esse'dir. Aquinas'ın varlığı bil fiilleşme olarak tanımlaması ile bil fiilleşmeyi de esse doğrultusunda başlatması, İbn-i Sînâ'nın enniyye ile mahiyeti aynileştirmesinden esinlendiği söylenebilir.[967] Her iki filozofun varlığa ilişkin bu açıklamalarından, varlığın sadece akıl ile bilinebileceği gibi, evrensel olarak tüm insanlar tarafından apriori olarak bilinen bir şey olduğu anlaşılmaktadır.[968] Varlık, yapısı gereği tanımlanamayacağından ancak işaret edilerek, kendisine referansta bulunularak anlaşılabilir. Her ne kadar vucud kavramı tekil bir anlama sahip olsa da, tek bir varlığa mahsus bir ifade değildir. Varlık olarak adlandırılabilecek sadece bir şey vardır ki o da, varlığın kendisidir. Dolayısıyla, varlık ifadesi, sadece varlığın kendisine izafe edilebilen bir anlama sahiptir.

İbn-i Sînâ'nın varlık-mahiyet ilişkisi bağlamında varlık anlamında kullanmış olduğu diğer bir kavram enniyye'dir.[969] Risaletu'l 'Arşiyye adlı eserinde Tanrı'da varlığın mahiyetle olan ilişkisi bağlamında enniyye kavramını ele alır.[970] Enniyye kavramını tanımlarken vucud diğer bir ifadeyle varlık anlamında kullanır. Tanrı'nın varlığını ifade etmek için enniyye kavramını kullanır:

İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca enniyye'si vardır. Mahiyetin anlamını ve enniyye'den neden farklılaştığını daha önceki izahımızdan öğrenmiştin.[971]

Bundan dolayı diyorum ki, zorunlu varlık, varlığına eşlik edecek mahiyete sahip değildir. Aksine, sadece enniyye'si vardır.[972]

Bu bağlamda İbn-i Sînâ'ya göre Vacibu-l Vucud'un mahiyeti, O'nun enniyyesinden başka bir şey değildir. Bu da bir bakıma mahiyetin varlık ile özdeş kılınması, aynileştirmesi şeklinde de anlaşılabilir. Zira Vacibu-l Vucud'u kendi kılan, O'nu her şeyden farklı kılan bireyselliği, mahiyeti ile özdeştir. Söz konusu bu özdeşlik sayesinde, Vacibu-l Vucud, enniyye'si ile kendine münhasır vucuda veya mahiyete sahip olmuş olur. Mümkün varlıklarda ise, enniyye mahiyetten farklı olup mahiyete sonradan harici olarak eklenmiştir. Mümkün varlıklarda enniyyenin mahiyetin aslından olmayan, harici olarak tanımlamasının temel nedeni, mümkün varlıkların mevcudiyetlerinin kaynağının ya da nedenin Vacibu-l Vucud olduğu anlayışını temellendirmektir.

Burada netleştirilmesi gereken asıl mesele, nasıl oluyor da İbn-i Sînâ'nın birer mantıksal kavram olarak tanımladığı mahiyet ve enniyyenin, metafiziksel varlığa uygulanabildiğidir. Tanrı'nın enniyyesinden farklı mahiyetinin olduğunu söylemek, Tanrı'nın varlığından farklı mahiyetinin olduğunu iddia etmek ile aynı şeydir. Zira enniyye, tıpkı mahiyet gibi özseldir. Aynı şekilde, İbn-i Sînâ enniyyenin, niteliksel ve niceliksel bazı zihinsel izafeler alan arazlar ile

oluştuğunu belirtir. O, enniyyenin mahiyetle özdeş olmasına ilişkin argümanını, enniyye ile mahiyetin özdeş olmamaları durumunda birleşmeyi sağlayacak bir nedene ihtiyaç duyulacağı argümanı üzerinden temellendirir. Diğer bir ifade ile enniyye araz olarak kabul edildiğinde ya dahili ya da harici bir nedene ihtiyaç duyacaktır.[973] Oysa Vacibu-l Vucud'un nedeni olmadığından, aksine nihai neden olduğundan harici bir nedenin varlığı söz konusu değildir. İbn-i Sînâ, Vacibu-l Vucud'un, varlığının zorunluluğunun, kendisinin mahiyeti olduğunu ifade eder. Daha somut ifadeyle, Vacibu-l Vucud'un varlığının vücubu mahiyetin kendisidir. Zira İbn-i Sînâ, varlığı kendinden farklı olan her varlığın, mahiyetinden de farklı olması gerektiğine inanır.[974]

Bundan hareketle de, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda, enniyye ile bireysel mevcudiyet kazanan mahiyeti kast eder. Vucud, daha genel, temel ve basit anlamda iken, enniyye ise mevcudiyet kazanmış vucuttur. Diğer bir ifadeyle vucud, hasti iken; enniyye, mevcudiyet kazanıp bireyselleşen mahiyettir. İbn-i Sînâ, bu tanımıyla mahiyet, enniyye ve vucud arasında ayırıma gider. Mahiyetin, zati olarak vucudu içermediğini belirtir. Aksine, mahiyet harici bir nedene bağlı olarak, vucuda sahip olur. Mahiyet, zatından olmayan vucuda sahip olup bil fiilleştiğinde enniyyeleşir, kendine has bireysel varlık kazanır. Mahiyetin zati olarak vucuda sahip olmaması, varlığın arızî olarak mahiyete eklendiği anlamına gelir. Mahiyet ve vucud arasındaki bu arızî ilişki, on kategori için de geçerlidir. Cevher ve araz da dahil olmak üzere, her bir kategori vucuda arızî bir şekilde sahip olur. Arazi bir şekilde vucuda sahip olup mevcudiyet kazandıklarında enniyyeleşmiş olurlar.[975]

Enniyye kavramını, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda, belli bir varlığın mahiyetine bağlı olan arızî bir nitelik anlamında kullanır. Diğer bir ifade ile tikel mahiyetlere ilişen, onu bireyselleştiren varlık, bireysel varlık, gerçeklik anlamında kullanır. Böylece, her tikel şeye, bireysellik kazandıran, onu diğerlerinden ayıran varlığını enniyye olarak isimlendirir. Bundan dolayı İbn-i Sînâ, enniyye kavramını, şahsiyye olarak da adlandırır. Vacibu-l Vucud söz konusu olduğunda ise İbn-i Sînâ, enniyye kavramını Tanrı'nın sadece vucudunu ifade etmek için değil aynı zamanda gerçeklik kazanmış, bilfiil olan, varlıkla aynileşmiş ve bireyselleşmiş mahiyeti ifade etmek için kullanır. İbn-i Sînâ, varlığın mahiyetle olan ilişkisine göre, vucud, zat, enniyye ve hakikat kavramlarını kullanarak varlığın kullanımları arasındaki anlam nüansını gözetmeye çalışır.[976] Bu bağlamda İbn-i Sînâ'ya göre Vacibu-l Vucud'un mahiyeti, O'nun zorunlu varlığı olan enniyyesinden başka bir şey değildir. Vacibu-l Vucud'un varlığının zorunluluğu dışında başka bir mahiyeti yoktur. Ki bu da O'nun enniyyesidir... Enniyyesi mahiyetinden farklı olan her şey nedenlenmiştir.[977] Bu da bir bakıma mahiyetin varlıkla aynileştirilmesi olarak anlaşılabilir:

O'nun nedeninin olmadığı anlaşıldığında, bu bizi O'nun mahiyetinin enniyyesi olduğuna götürecektir... Bundan dolayı, Vacibu-l Vucud'un enniyyesi, mahiyetidir. O'nun nedeninin olmaması ile zorunlu varlık olması, diğer varlıkların mahiyetinin ne olduğuyla aynı şeydir.[978]

İbn-i Sînâ, Aquinas'ın anladığı anlamdaki mahiyeti (quidditas, essentia)

nefyettiğinden buradaki mahiyetten kastı, bil fiilleşmiş zat, hakikat ve hüviyeti kendi içinde barındıran mahiyettir. Böylece İbn-i Sînâ'nın enniyye ile referansta bulunduğu şey sadece saf bilfiil vucud olmadığı gibi sadece mahiyet de değildir. Bu yönüyle enniyye, mümkün varlıkların sahip olduğu vucudu ifade eden enniyyeden farklı olduğu kadar, genel, soyut veya tümel olan mahiyetten de farklıdır. İbn-i Sînâ'nın enniyyeden kastı, tek bir kavramla tanımlanamayacak ya da tek bir kelimeyle tercüme edilemeyecek kadar geniş anlamlıdır. Enniyye kavramının anlamı ve kullanım şeklini göz önünde bulundurduğumuzda, Latince çevirilerde doğrudan ve tek bir kavram ile çevrilememesinin nedenini doğal karşılamak gerekir. Bundandır ki Aquinas, eserlerinde İbn-i Sînâ'nın varlık-mahiyet ilişkisini anlamaya çalışırken ve eleştirirken, enniyyeye karşılık esse, anitas, unitas quidditas, quia est vb. farklı kavramlar kullanmıştır.

İbn-i Sînâ'nın Vacibu-l Vucud'un bireyselleşmiş varlığını, zatını veya hakikatini ifade etmek için kullanmış olduğu enniyye kavramının Aquinas tarafından anitas, unitas ve entitas olarak nasıl dönüştürüldüğünü görmek mümkündür.[979] Anitas ile enniyye kavramlarını kullanımlarını da göz önünde bulundurduğumuzda, anitasın İbn-i Sînâ'nın enniyye'sinin tercümesi olduğunu söyleyebiliriz. Anitas kavramı dışında, İbn-i Sînâ'nın enniyye kavramına karşılık olarak esse kavramını da kullanmaktadır. Aquinas'ın, İbn-i Sînâ'nın enniyye kavramında karşılık olarak esse kavramını kullanarak, İbn-i Sînâ'nın enniyye kavramına yüklemiş olduğu varlık-mahiyet ayniliğini Aquinas'ın esse (essentia) kavramına yüklemiş olduğu görülmektedir. Aquinas, Necesse Esseyi esse olarak tanımladıktan sonra tıpkı İbn-i Sînâ'nın enniyyesinden farklı mahiyeti olan her varlığın nedenlenmiş olduğunu belirtmesi gibi, essesinden farklı mahiyeti olan her varlığın nedenlenmiş olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, Necesse Essede kullanmış olduğu esse ifadesinin her ne kadar aynı olmasa da, vucuda referansta bulunması açısından çok yakın anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Aquinas anitas ve esseyi bazen metinlerinde karşılıklı olarak kullanmasına rağmen İbn-i Sînâ'nın kullanmış olduğu enniyye için anitas yerine esseyi kullanma konusunda daha isteklidir. Bunu en açık şekilde Necesse Esse ifadesinde görebiliriz.

Aquinas'ın varlığın yapısıyla ilgili tanımını iyi anlamak için, mahiyet kavramı ile kullanmış olduğu esse kavramının tahlilinin iyi yapılması gerekir. Zira Aquinas, esse ve ens kavramlarını, Tanrı'nın mahiyetini tanımlamada, Tanrı'nın mevcudiyetini ifade etmek için kullandığı[980] kadar mümkün varlıkların mevcudiyetlerini tanımlamak için de kullanmaktadır. Bunu göz önünde bulundurduğumuzda, Aquinas'ın esse ya da ens kavramını on kategorideki her şeye referansta bulunacak şekilde kullandığı görülmektedir. Esse kavramının Türkçeye çevirirken tıpkı İngilizcede olduğu gibi being (varlık) anlamında varlık olarak çevirmek yeterli olmayacaktır. Zira Aquinas'ın Tanrı'da varlık-mahiyet özdeşliğine dair görüşünü[981] göz önünde bulundurduğumuzda, essenin en basit şekilde Tanrı'nın varlığı anlamına geldiğini söylemek yetersiz olduğu kadar doğru da olmayacaktır.[982] Aquinas'ın varlık-mahiyet özdeşliğini kabul ettiğinden, diğer bir ifade ile, varlık ve mahiyetin aynı ve bir şey olduğunu düşündüğünden, essenin anlamı, varlık anlamına geldiği kadar mahiyeti de kapsayacak bir anlama sahip olmalıdır. Dolayısıyla, esseyi tanımlarken, en

azından Aquinas'ın felsefesi bağlamında, essentia veya quidditas'ı da kapsayacak bir tanımı olmalıdır. Varlık-mahiyet özdeşliği sadece Tanrı için söz konusu olduğundan, essenin bu tanımı sadece Tanrı söz konusu olduğunda geçerlidir. Aquinas, esseyi Tanrı'nın mevcudiyetinin gerçekliğini belirtmek, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda da esse'yi, mümkün varlıkların var olmak için metafiziksel bir nedene ihtiyaç duyduklarını ifade etmek için kullanır. Mümkün varlıkların varlığıyla Tanrı'nın varlığını tanımlamak için kullanılan essenin farklı anlamlarda kullanıldığı uyarısında bulunur. Şeylere atfedilen isimlerin anlam modu, bizim anlama modumuza göre şekillenir. Zihnimizin esse kavramını, kendisinden hareketle bilgi oluşturduğu ikincil derecedeki şeylerden hareketle anladığını belirten Aquinas'a göre, söz konusu şeylerde essenin, asli olarak bulunmayıp harici olarak alınmıştır.[983]

İbn-i Sînâ'nın enniyye'yi tanımlayış şekliyle Aquinas'ın quidditas'ı tanımlayış şeklinden şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, enniyye kelimesi Aquinas'ın quidditas kavramından tamamen farklıdır. Zira biri doğrudan varlığı kendisi yapan, üzerinde bulunduğu hale işaret ederken, bir diğeri ise daha çok mahiyetin kendisiyle aynı ve özdeş olduğu vucuda işaret etmektedir. Ayrıca Aquinas kısmi bir farklılığa giderek annitatis ifadesini essenin fiili olarak görür. Mümkün varlığın, mahiyetinden farklı olarak varlığı olduğunu kabul ettiğimizde, var olmak için varlığa ihtiyaç duyacaktır. Diğer bir ifade ile mahiyet bil kuvve halde var olmayı bekleyecektir. Varlığın mahiyete ilişmesiyle, mahiyet bil kuvvelikten bilfiil hale dönüşecektir. İşte Aquinas, bu geçişi sağlayanı, varlığın fiili olarak yorumlar.

Aquinas, essentia kavramını kök olarak ens ya da esse kavramından hareketle türetmiştir. Essentia kavramını ens ya da esse kavramından hareketle türetmiş olmasının nedeni, essentianın tanımında saklı olduğu söylenebilir. Essentiayı, söz konusu şeyi kendisi yapan, olduğu hal üzere kılan olarak tanımladığımızda, essenin de söz konusu şeyi kendisi kılan niteliklerden biri olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda daha iyi anlaşılacaktır. Aquinas, essentia kavramını tanımlarken, o şeyi, o şey yapan, kendisi yapan şey olarak tanımlamakta, esseyi ise o şeyin ne olup olmadığı olarak tanımlamaktadır. Burada unutulmaması gereken husus, Aquinas'a göre essentianın, varlığın nedeni olmadığıdır. Zira Aquinas, bu iki kavramı sadece kavram olarak değil, aynı zamanda bir şeyin iki temel farklı prensibi olarak da görür.[984] Aynı şekilde esse kavramını, on kategorideki cevher, araz, cins vb. her şeye atfedile bilirliğine ilişkin Aquianas'ın iddiasını da dikkate aldığımızda, on kategorideki her şeyin, söz konusu şeyi kendisi kılan, onu olduğu hal üzere kılan nitelikler oldukları da görülecektir. Dolayısıyla Aquinas'ın essentiayı esse ya da ensten hareketle türetmiş olması makul olduğu kadar isabetlidir:

Ensin on kategoriye bölünen şeylere ilişkin kullanıldığı söylendiğinden, essentianın, on kategoride tür, cins vb. varlıklara bölünenler için ortak olan şeye referansta bulunduğu söylenmelidir. Tıpkı, insanlığın, insanın ve diğerlerinin mahiyeti olması gibi.[985]

Aquinas'ın esse kavramını ele alış şekliyle essentia (esse + ntia) tanımlamasını göz önünde bulundurduğumuzda, esseyi İbn-i Sînâ'nın vucud ve mahiyet

ayniliğine dayandırdığını söyleyebiliriz. Aquinas, Tanrı'yı esse olarak tanımlarken bundan kastının Necesse Esse ile a se (zatı ile kaim olma) olduğunu belirtir. Bu da açık bir şekilde, İbn-i Sînâ'nın Vacibu-l Vucud'ta enniyye ile mahiyeti aynileştirmesi ile Tanrı'nın varlığından başka bir mahiyeti olmadığı görüşüne dayanmaktadır:

Her şey kendi varlığı bakımından kendisidir. Kendinde varlık olmayan hiç bir varlık, kendinde zorunlu varlık olamaz. Oysa Tanrı, zatı gereği zorunlu varlık olduğundan O, kendinde varlıktır.[986]

Aquinas'ın, esse kavramını tanımlama ve temellendirme şeklinin arka planındaki etkenleri göz önünde bulundurduğumuzda onunla ve İbn-i Sînâ arasındaki vucud-enniye/ens-esse-essentia, mümkün-zorunlu varlık kavramları arasındaki benzerliği görebiliriz. Bu kavramlara bağlı olarak bilfiil-bil kuvve-mahiyet-Tanrı arasındaki ilişkide de Aquinas'ın İbn-i Sînâ'dan etkilendiği görülmektedir.[987]

3. Varlık-Mahiyet Ayrımı/Ayniliği

Aquinas, varlığın Necesse Esse ile olan ilişkisi ile ilgili görüşlerini temellendirirken İbn-i Sînâ'nın görüşlerinden yararlanır. Eserlerindeki kendi görüşlerinin argümanlaştırma sürecinde ismini zikrederek İbn-i Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerini aktarırken ya görüşlerini onaylayıp yorumlamakta ya da Tanrı'nın mahiyeti olmadığını iddia etmesi nedeniyle eleştirmektedir.[988] Aquinas, İbn-i Sînâ'nın mahiyeti varlıkla özdeş kılmak yerine mahiyetin varlıktan farklı bir şey olmadığını ifade etmesini, yani mahiyeti nefyetmesini eleştirir.[989] Zira Aquinas, mahiyetin varlıktan farklı bir şey olmadığını söyleyip O'nu bilfiil varlık olarak tanımlamak yerine, Tanrı'nın mahiyete sahip olduğunu (habet) kabul etmekle birlikte varlıkla özdeşleştirir.[990] Diğer bir ifadeyle, her ne kadar Necesse Esse'nin mahiyeti olsa da, söz konusu bu mahiyet, mümkün varlıkların sahip olduğu mahiyetten farklı olarak varlığı ile özdeştir.[991] Aquinas ile İbn-i Sînâ arasındaki temel farklardan biri burada görülmektedir. İbn-i Sînâ, ilahi basitliğe ilişkin ilk öncülünü Vacibu-l Vucud'un enniyye'sinden başka mahiyeti yoktur şeklinde menfi bir dil üzerine kurarken, Aquinas Necesse Esse'nin mahiyeti varlığıyla özdeştir şeklinde olumsal bir dil üzerine kurar. Bunun temelinde, her ne kadar her ikisi de zorunlu varlığı saf varlık (bilfiil-actus purus) olarak tanımlasalar da bunu ifade ediş şekilleri müspet ve menfi bir dil şeklinde farklılık göstermektedir. Aquinas, eleştirisine rağmen, Tanrı'da bil kuvveliği ve buna bağlı olarak değişim ve nedenlenmeyi nefyettikten sonra, Necesse Esse'nin mahiyetinin varlığından başka bir şey olmadığı sonucuna varır. Tıpkı İbn-i Sînâ'nın ifade ettiği gibi: Ama daha önce ifade edildiği üzere, Tanrı'da bil kuvvelik olmayıp O, bilfiildir. Bundan dolayı Tanrı'nın mahiyeti varlığından başka bir şey değildir... der.[992] Bu da aslında Aquinas'ın her ne kadar İbn-i Sînâ'yı eleştirse de, kendisinin de ondan çok da farklı düşünmediğinin aradaki farklılığın daha çok kavramsal farklılık olduğunun göstergesidir. Bunu, İbn-i Sînâ'nın mahiyet ve varlığı tanımlamak için yapmış olduğu kavramsal analizlere benzer şekilde, essentia, quidditas ve nature, anitas vb. kavramları tek tek

tanımlayarak aralarındaki ilişkiyi netleştirmesinde görebiliriz.[993]

İbn-i Sînâ, Aquinas'tan farklı olarak mahiyetin varlıktan farklı olup mahiyetle özdeş kılmak yerine, bir adım daha ileri giderek, mahiyetin varlıktan ya da enniyyeden farklı bir şey olmadığını iddia etmekte, enniyye ile mahiyeti aynileştirmektedir.[994] Aquinas, mahiyeti varlıkla özdeş kılarken, İbn-i Sînâ açık bir şekilde Tanrı'nın varlığından farklı bir mahiyetinin olmadığını iddia etmektedir.

Dolayısıyla, İlk'in mahiyeti yoktur. Mahiyeti olan varlıkların varlığı, İlk olandan gelmektedir. İlk olmak, yokluk ve diğer niteliklerin O'ndan nefyedilmesiyle salt varlık olur. Mahiyet sahibi olanlar, mümkün olup O'nunla var olurlar...

İlk'in cinsi yoktur, zira İlk'in mahiyeti yoktur. Dolayısıyla, mahiyeti olmayanın cinsi de olmaz. Çünkü cins, "O nedir?" sorusuna verilen cevaptır.[995]

İbn-i Sînâ ile Aquinas arasında benzerlikler bulunduğu gibi, temel farklılıklar da bulunmaktadır. İbn-i Sînâ, Vacibu-l Vucud'un mahiyetini zorunlu oluş, zorunluluğu da varlığın özsel bir yapısı olarak tanımlamıştır. Bu durumda bilfiil varlık olan Vacibu-l Vucud, zatı ve mahiyeti gereği zorunlu olacaktır. Aynı şekilde mahiyet, vucubiyet, vucudun özsel yapısı olduğundan, mahiyet ile vucud aynı ve bir şey, filozofun ifadesiyle enniyyesinden farklı bir şey olmayacaktır. Aquinas ise, İbn-i Sînâ gibi doğrudan zorunluluğu mahiyet olarak tanımlamamaktadır. Her ne kadar İbn-i Sînâ Aquinas gibi esse ile mahiyeti aynileştirse de varlığın zorunlu oluşunu doğrudan mahiyetle açıklar. Oysa Aquinas, İbn-i Sînâ'dan farklı olarak, Necesse Esse'nin zorunluluğunu varlık-esse ile açıklar. Aquinas, Necesse Esse'nin zorunlu olan mahiyetinin (necessitas assendi) analoji yoluyla kavrandığını, aslında Tanrı'nın bu tür bir mahiyetinin olmadığını ifade eder. Her şeyi doğrudan, zorunlu varlık üzerinden açıklamayı seçer. Böylece zorunlu varlığın zorunluluğunu mahiyeti aracılığıyla değil de doğrudan Necesse Essenin varlığının zorunlu oluşundan hareketle kavradığımızı söyler. Tüm bu gerekçelerden hareketle Aquinas, ens-esseyi özsel zorunlu fiil olarak tanımlar.[996]

İbn-i Sînâ, İlk'in "mahiyeti yoktur, mahiyet sahibi olanların varlığı İlk'ten taşmaktadır."[997] ifadesini Vâcibu'l-Vucûd'un vucubiyeti bağlamında açıklamaya çalışmakta; Tanrı'nın zorunluğunun, O'nun mahiyeti olduğunu, bu mahiyetin de varlığıyla bir ve aynı şey olduğunu söylemektedir. Mahiyetin varlığa, harici olarak eklenmesi durumunda, varlığı zorunlu olmayacaktır. Dolayısıyla, zorunlu varlık olmasının gereği olarak zorunluluk olan mahiyetinin varlığından başka bir şey olmaması gerektiği sonucuna ulaşır: Bu durumda, Vâcibu'l-Vucûd'un zorunlu varlık olmak dışında bir mahiyeti yoktur. Bu da yani Vacibu'l-Vucud olmak, O'nun enniyyesidir.[998] Aquinas'da, "Tanrı'nın varlığı, mahiyetinden farklı değildir" önermesini Tanrı'nın zorunlu varlık olması bağlamında yorumlar. Tanrı'nın zorunlu olması, varlığının mahiyeti ile özdeş olmasını gerektirir.[999] İbn-i Sînâ'nın vucûd ve vucubiyeti arasında öngörmüş olduğu bu ilişkiden onun, Vâcibu'l-Vucûd'un varlığından başka bir mahiyeti yoktur ki bu da O'nun vucubiyetidir.[1000]

Zorunluluğun Vâcibu'l-Vucûd'un mahiyeti olarak görülüp görülemeyeceğini ele alan Reçber, Gazâlî'ye benzer bir tutumla vâcibu'l-vucûd'un Tanrı'nın mahiyeti

olarak görülüp görülemeyeceğini tartışır.[1001] Ancak İbn-i Sînâ, başta Gazâlî olmak üzere diğer düşünürlerin mahiyetten anlamış oldukları anlam ve fonksiyonu inkâr etmemekte, söz konusu bu anlam ve foksiyonu zorunlu oluşu olarak görmektedir. Tanrı'nın zorunlu oluşunu da varlığının tabiatı olarak görmektedir. Vâcibu'l-Vucûd'daki mahiyet olarak gördüğü zorunluluk, Vâcibu'l-Vucûd'un varlığının yapısına ilişkin tanım ve açıklama da getirmektedir. Reçber'in: öyle görünüyor ki, Tanrı'nın 'zorunlu varlık' olarak sahip olduğunu düşünebileceğimiz bir 'mahiyet' tam da O'nu diğer bütün mümkün varlıklardan ayıran bir mahiyet olacaktır,[1002] ifadesinde olduğu gibi, İbn-i Sînâ'nın mahiyet olarak görmüş olduğu zorunluluk, Tanrı'nın varlığının yapısını açıklamakta ve mümkün varlıklarla olan farklılığına işaret etmektedir. Ayrıca, Gazâlî'nin mahiyet ile ifade ettiği tabiatı İbn-i Sînâ, daha önce dile getirdiğimiz kaygılardan dolayı O'nun kendine münhasır olan bilfiil varlığı ve gerçekliği anlamındaki enniyye ve zat ile ifade eder. Ancak, İbn-i Sînâ'nın temel kaygılarından biri olan mahiyetin varlığının Vâcibu'l-Vucûd'da mürekkepliğe ve nedenselliğe neden olacağı endişesinin, varlığından ayrı düşünelemeyen mahiyet anlayışıyla kısmen giderilmekle birlikte tamamen giderilebileceğini söyleyemeyiz.[1003]

Vâcibu'l-Vucûd'un varlığı mahiyetinin gereğidir şeklinde dile getirilmesi İbn-i Sînâ'nın Tanrı anlayışı ile bağdaşmamaktadır. Zira İbn-i Sînâ açık bir şekilde, zatın nedenlemesine mahal vermemek için Vâcibu'l-Vucûd'un zorunluluğu ve mevcudiyetini mahiyeti veya başka bir şey üzerinden açıklamak yerine doğrudan birbirleriyle özdeş ve aynı olan varlığı, enniyyesi üzerinden açıklamaktadır.[1004] Ayrıca İbn-i Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'un mahiyeti olarak tanımladığı zorunluluğu, Aquinas'ın savunmuş olduğu şekilde zorunlu varlığın sui generis/şahsına münhasır mümkün varlıklarla müşterek olmayan mahiyet olarak görmemektedir. Aksine, mümkün varlıklardan farklı bir tabiata sahip olduğunu ifade etmek ve mümkün varlıklarla müşterek bir mahiyet anlayışına mahal vermemek için mahiyeti nefyederek mahiyetin anlam ve fonksiyonunun birden fazla kavrama zat, enniyye, hakikat ve hüviyet gibi kavramlara yükleyerek Vâcibu'l-Vucûd'un enniyyesinden başka mahiyeti olmadığı sonucuna varmıştır. Böyle yaparak İbn-i Sînâ'nın kaygıları bertaraf edip etmediği tartışılalibilir ama kanaatimizce İbn-i Sînâ'nın mahiyet yerine kullanmış olduğu kavramlarla mümkün varlıklarla müşterek mahiyet ile nedenlenmiş varlık anlayışını bertaraf etmiştir.

Aquinas'ın İbn-i Sînâ'ya ilişkin yanlış anlamalarının ve eleştirilerinin nedenlerinden biri olan Gazâlî, mahiyeti olmayan bir varlığın gerçekliğinin düşünülemeyeceği gibi varlığının da düşünülemeyeceğini/anlaşılamıyacağını söyleyerek Tanrı'nın mahiyeti olduğunu iddia eder. Başka bir deyişle Gazâlî, mahiyeti yadsınan bir varlığın gerçekliğinin de yadsınacağı, bununla da o varlığın müsemması olmayan lafzından başka bir şey olmayacağını söyleyerek mahiyetin yadsınması ile hakikatin yadsınması arasında ayrılmaz bir ilişkinin olduğunu iddia eder.[1005]

Mahiyetsiz ve hakikatsiz varlık düşünülemez. Madumu, ancak madum farz edilen bir mevcuda atfetmeden düşünemediğimiz gibi, varlığı da ancak belirli bir hakikate izafe ederek düşünebiliriz. Özellikle de, bu varlık, tek bir zat olarak belirdiği zaman, nasıl anlamıyla bir diğerinden farklı bir vahit olabilir?, Mahiyeti

nefyetmek, hakikati de ortadan kaldırmak anlamına geleceğinden, söz konusu varlık bir diğerinden farklı olamayacaktır. Hakikat ortadan kalktığı zaman da, varlık düşünülemez. Filozoflar, mahiyetsiz ve hakikatsiz varlık dedikleri zaman, bu, "mevcud olmayan vucud" anlamına gelir ki, bu apaçık bir çelişkiden ibarettir.[1006]

Başka bir itirazında Gazâlî belirli bir gerçekliği olmadan bir varlığı düşünemeyeceğimiz gibi belirli bir mahiyeti ve buna bağlı olarak tanımlı olmayan bir varlığı düşünmek bir yana, O'nu diğer varlıklardan ayıramayacağımızı iddia eder. Dolayısıyla Gazâlî, varlıkla mahiyetin birbirinin lazımı olması, birbirlerini özsel olarak gerektirdikleri düşüncesinden hareketle İbn-i Sînâ'yı mahiyeti yadsımak veya varlığından başka mahiyeti yoktur anlayışından dolayı eleştirmektedir. Zira Reçber'in de ifade ettiği üzere Gazâlî'nin dikkat çektiği önemli nokta ontolojik analiz açısından "nedir?" sorusunun "var mıdır?" sorusundan ayrı düşünülemeyeceği ve bir bakıma birincisinin ikincisine mantıksal bir zorunlulukla öncelik teşkil ettiğidir.[1007] Gazâlî'ye göre mahiyetten kasıt bu nedir? (ma hiye) sorusuna karşılık verilen cevaptır; varlıkla ile ilgili olarak sorulan bu sorunun cevabı da o varlığın özsel niteliklerini tanımlar. Bu soruyu Tanrı'nın varlığı için sorduğumuzda bu soruya cevap olarak Tanrı'nın özsel niteliklerden hareketle cevap verebiliriz. Bu durumda tam anlamıyla olmasa da Tanrı'nın mahiyetini kısmen bilebiliriz. Zat kavramından kasıt bir şeyin mahiyetine ve hakikatine bağlı olan şey; mahiyetten kasıt ise, onu diğer şeylerden ayıran öz olduğundan Gazâlî için, Tanrı'nın zatı olan bir varlık olmasından dolayı mahiyetinin-hakikatinin tasavvur edilmesi imkânsız değildir.[1008] Yalnız, eleştirilerin aksine, her ne kadar İbn Sînâ, "o nedir?" sorusunun cevabını oluşturan mahiyeti nefyetse de, "o nedir?" sorusunun cevabının fiillerinin yansımalarının kavramsallaşmış hali olan zorunlu/özsel niteliklerden hareketle cevaplanabileceğini düşünür.[1009]

Reçber, Gazâlî'nin eleştirilerini değerlendirirken, bir varlığın mahiyetinin onun varlığı veya zorunlu varlığı olduğunu söylemek gerçekte böyle bir varlığın ne olduğunu söylemek için yeterli değildir[1010] ile mahiyeti sadece 'varlık' veya 'var olmak' olan bir varlığın gerçekte mümkün olup olmayacağı eleştirilerinde haklı olduğu ilk planda kabul edilebilir. Yalnız, Gazâlî'nin ve Reçber'in eleştirilerinde haklı olabilmeleri için İbn-i Sînâ'nın mahiyetin sadece lafzını değil anlam ve fonksiyonunu da nefyetmiş olması gerekirdi. Oysa kavram analizinde ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız üzere, İbn-i Sînâ her ne kadar lafzen mahiyet kavramını nefyetmiş olsa da, Gazâlî ve Aquinas'ın mahiyete yüklemiş olduğu anlam ve işlevi enniyye, hakikat ve zat kavramlarına yüklemiştir. İbn-i Sînâ bunu yaparken de, kanaatimizce, mahiyetin nefyi ile Gazâlî ve Reçber'in haklı olarak dile getirmiş oldukları oluşabilecek kaygıları bertaraf etmiştir.

Reçber'in dile getirmiş olduğu mahiyeti sadece 'varlık' veya 'var olmak' olan bir varlığın gerçekte mümkün olup olmayacağı eleştirisini,[1011] Vâcibu'l-Vucûd'un mahiyetinin sadece varlık/var olma ya da zorunluluk olmadığını enniyye ve zata yüklemiş olduğu anlamlarla bertaraf etmiştir. Aynı şekilde böyle bir varlığın teizmin öngörmüş olduğu Tanrı olup olmamasını da[1012] mutlak basitlik tezini İlk Varlık, İlk Neden ve Vacibu'l-Vucud gibi zorunlu/özsel nitelikler üzerine inşa

ederek gidermeye çalışmıştır. Reçber'in mahiyeti olmayan varlık düşüncesinin pek de anlaşılır görünmemesi,[1013] şeklindeki kaygısı ile Gazâlî'nin mahiyetin yadsınması hakikatin yadsınması anlamına geleceği şeklindeki eleştirisi görünürde haklı olmakla birlikte İbn-i Sînâ'nın mahiyetin yerine kullanmış oldukları kavramları ve kavramlara yüklemiş olduğu anlamları göz önünde bulundurduğumuzda İbn-i Sînâ'ya bu tür eleştirilerin yöneltilemeyeceği kanaatindeyiz.

İbn-i Sînâ, bir yandan mahiyet ile enniyyeyi aynileştirmekte diğer bir yandan da, Tanrı'nın zorunluğu ile nedensiz oluşunu, mümkün varlıklardaki mahiyetin işlev ve anlamıyla bir tutmaktadır. Vacibu-l Vucud'un zorunluğunu, zatıyla kaim oluşunu ve nedensiz oluşunu mahiyet olarak tanımlamaktadır. Ayrıca, mahiyeti nefyetmekle birlikte mahiyetin anlam ve fonksiyonunu enniyyeye yüklemektedir. Her ne kadar İbn-i Sînâ, mahiyetin anlam ve fonksiyonunu enniyyeye yüklemiş olsa da, bunun Vacibu-l Vucud'un mahiyeti olduğu anlamında gelmediği konusunda uyarmaktadır. Zira, çok açık bir şekilde mahiyetin varlığını nefyederek enniyyeden farklı bir şey olmadığını ifade etmektedir. Aynı şeyi zat ve hakikat kavramlarının anlam ve işlevleri ile ilgili de yapmaktadır.[1014] Mahiyet ve zatı aynı anlamda kullanarak, Vacibu-l Vucud'un mahiyetiyle kaim olduğunu söylemek yerine zatıyla kaim (Vacibu-l Vucud bi-zatihi) olduğunu söyler. Böylece, bireysel temel ve özsel anlamına gelen zatı, mahiyet ile aynileştirerek mahiyeti nefye zemin hazırlamış olur. Aquinas, İbn-i Sînâ'nın mahiyet ve zata ilişkin bu tanımını ve kullanımını İbn-i Sînâ'nın kast ettiği şekilde anlamamıştır. Zira zat ve mahiyet kavramları Latince'ye aynı kavramla, certitudo, essentia ya da quidditas olarak tercüme edilmiştir.

İbn-i Sînâ'nın Vacibu-l Vucud söz konusu olduğunda mahiyet ve zat kavramlarını aynı anlamda kullandığını söyleyebiliriz.[1015] Aquinas'ın, mahiyetin referansta bulunduğu, şeyi kendisi kılan, bireyselleştiren ve şeyi diğer varlıklardan farklı kılan zorunlu ve özsel olan nitelikleri İbn-i Sînâ, varlıkla özdeş kıldığı zat kavramıyla ifade eder. Ayrıca, kökü esse (vucud, var olmak)den oluşan essentia kavramının anlamını da, aynı şekilde zata hamleder. Bunu da zat ve vucudu bir ve aynı şey olduğunu iddia ederek yapar. Tanrı'yı Vacibu-l Vucud bi zatihi olarak tanımlayarak, mahiyetin yerine zat kavramını kullanır. Tanrı'nın mahiyeti ile değilde zat ile kaim olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde, mümkün varlıkların varlık nedenini ifade ederken de onların mümkün bi-ğayri zatihi olduğunu söyleyerek mevcudiyetlerini zat kavramı üzerinden açıklar. Mahiyetin referansta bulunduğu, şeyi kendisi kılan, bireyselleştiren ve şeyi diğer varlıklardan farklı kılan zorunlu ve özsel olan nitelikleri, mahiyet (quidditas) ile değil de zat (essentia) kavramıyla ifade eder.[1016] Mahiyeti merkeze alarak kendi varlık felsefesini kurmak yerine varlığın kendisini baz alarak en temel, genel ve basit olarak tanımlayıp, var olandan yani, ayni varlıktan hareketle metafizik ayırıma gider.[1017]

İbn-i Sînâ'nın vucud, enniyye ve mahiyet arasındaki bu ayırımına karşılık, Aquinas essentia ve quidditas arasında kesin bir ayırıma gitmez. Aksine hem essentia hem de quidditası Necesse Esse'nin mahiyetini ifade etmek için karşılıklı olarak kullanır. Ayrıca Aquinas farklı olarak, gerek essentia gerek quidditas

kavramlarını Necesse Esse'nin esse'si ile özdeş kılar. Söz konusu bu özdeşlik, İbn-i Sînâ'nın temel kaygısı olan mürekkepliğe ya da Tanrı'nın nedenlenmesine imkân tanımaz. Essentia ya da quidditas'ın nefyinin, mükemmel ve aşkın olan Tanrı'nın nefyi anlamına geleceğini düşünen Aquinas, İbn-i Sînâ'dan farklı olarak, quidditas ve essentia kavramlarının anlam ve fonksiyonunu Necesse Esse'nin essesine yüklemek yerine, her iki kavramın anlam ve işlevlerini muhafaza ederek Necesse Esse ile özdeş kılar.[1018]

Yapmış olduğumuz kavramsal analizlerden Aquinas'ın, İbn-i Sînâ'nın yapmış olduğu enniyye, hakikat ve zat arasındaki farkı doğru anlayamamasının temel nedenlerinden birinin, enniyye, hakikat ve zat kavramlarının Latince çevrisinde quidditas veya essentia olarak çevrilmesi olduğunu söyleyebiliriz. İbn-i Sînâ'nın kavramlar arasında görmüş olduğu anlamsal nüans, Latince çeviri ile birlikte kaybolmuştur. Dolayısıyla, İbn-i Sînâ'nın, mahiyetin nefyi varlığın nefyini gerektireceği kaygısını gidermek için enniyye ve zat kavramlarını kullanma gayesi, Aquinas tarafından anlaşılamamıştır. Ayrıca, İbn-i Sînâ, Aquinas'ın Necesse Esseye atfettiği essentia ve quidditas'ın anlam ve işlevini inkar etmemektedir. Aksine, ilahi basitliği koruma ve sürdürme endişesiyle, daha sonra Aquians'ın essentia ve quidditasa yükleceği anlam ve işlevi, zat ve enniyye kavramlarına yüklemektedir. Böylece, enniyye ve zat kavramlarını kullanarak Vacibu-l Vucud'a ilişkin oluşabilecek muğlaklığı gidermeye çalışmıştır. Enniyye ve zat kavramlarına yüklemiş olduğu anlam ile bir yandan ilahi doğanın içini boşaltmanın önüne geçmiş, diğer yandan da, mahiyetin atfı ile mümkün varlıklardaki gibi mürekkep ve nedenli olmaya imkân tanımanın önüne geçmiştir. İkinci olarak, cins, fasl, cevher vb. Vacibu-l Vucud'un tanımına dolayısıyla kategorileşmesine imkân tanıyan mahiyeti enniyye ve zat kavramlarında eritmeye çalışmıştır. Tüm bunlar Aquinas'ın, İbn-i Sînâ'nın ilahi mahiyeti nefyettiği eleştirisinin haklı bir eleştiri olmadığı anlamına gelmektedir.

İbn-i Sînâ'nın temel kaygılarıyla bu kaygıları gidermek için kullanmış olduğu enniyye, zat, huviyet ve hakikat gibi kavramların anlam ve işlevini, Latince çeviri ya da İbn Rüşd ve mahiyetin nefyi Tanrı'nın varlığının nefyi anlamına gelir diyen Gazâlî[1019] etkisiyle anlayan Aquinas, mahiyetin nefyinin Necesse Esse'nin nefyi anlamına geldiğini belirterek Gazâlî'ye benzer şekilde İbn-i Sînâ'yı eleştirip Tanrı'nın mükemmelliğini korumak ve sürdürmek için mahiyetin esse ile özdeş kılınması gerektiğini iddia eder.[1020] Bununla birlikte Aquinas, essentia ve quidditas kavramlarını tanımlarken, bunların Necesse Esse'de oluşturabileceği mürekkeplik ve nedenselliğin farkındadır. Her ne kadar İbn-i Sînâ'nın kaygılarını görmezlikten gelse de, kendi argümanını temellendirirken essentia ve quidditasın mümkün varlıklara atfından daha mükemmel bir şekilde atfedilmesi gerektiğini söyler. Benzer kaygılar taşımasına rağmen Aquinas'tan farklı olarak mahiyetin mükemmel bir şekilde Necesse Esse'nin essesiyle özdeşleştirerek atfedilmesini önermesiyle İbn-i Sînâ'dan farklılaşır.

İbn-i Sînâ ve Aquinas'ın varlığın mahiyetle ilişkisi bağlamında kullanmış oldukları kavramlar ile endişelerini karşılaştırdığımızda, aslında her iki filozof arasındaki temel farkın terminolojik olduğu kadar İbn-i Sînâ'nın kavramlar arasında ön gördüğü anlam nüansının hakkıyla anlaşılamaması olduğunu

söyleyebiliriz. Zira her iki filozof, varlık ve mahiyet arasında ön görmüş oldukları ilişki çerçevesinde Vacibu-l Vucud/Necesse Esse'den her türlü mürekkeplik, nedensellik ve noksanlığı nefyetmişlerdir. Bu tür nefyi de, birbirine yakın denilebilecek kavramları (enniyye-enitas-esse, mahiyet-huviyet-quidditas-essentia, zat-hakikat-certitudo) kullanmış olsalar da, kavramlara yüklemiş oldukları anlam ve fonksiyonlar büyük oranda aynıdır. Mesela her iki filozof da varlık (vucud-esse) kavramını, başka bir şeye ihtiyaç duymayacak kadar en temel ve basit bir kavram olarak tanımlamıştır. Aynı şekilde, her ikisine göre de varlık kavramı, tüm tecrübelerimizin temelinde bulunur.[1021] Yapmış oldukları varlık tanımı o kadar geniştir ki, zorunlu, mümkün ve mümteni olmak üzere tüm varlık modlarını,[1022] nesnel dünyada harici gerçekliği olan varlıklar kadar, zihinsel dünyada bil kuvve halde olan varlıkları da kapsamaktadır.[1023]

Sonuç:

Başta İbn-i Sînâ olmak üzere müslüman filozoflar, Arapçada varlık ile mahiyetin kullanımlarıyla aralarındaki ilişkiyi ifade etmek için farklı kavramlar kullanmışlardır. Söz konusu kavramları, Yunan düşüncesinden Arapçaya tercüme sırasında varlık ve mahiyet kavramını ifade etmek, kullanımlar arasındaki anlam nüansını muhafaza etmek için türetilmiştir. İbn-i Sînâ, Farâbî ve diğer müslüman filozofların eserleri zamanla Latin Avrupasına çevrilmeye başlandığında, benzer hassasiyetin sürdürüldüğünü söylemeyiz. Gerek Latincede çevrilen felsefi kavramların birebir karşılığının bulunmaması gerekse kavramların ifade ettiği anlam nüanslarının hakkıyla kavranamaması nedeniyle bazı temel tercüme hataları yapılmıştır. Tıpkı, İbn-i Sînâ'nın, varlık ve mahiyeti tanımlarken kullanmış olduğu farklı kavramların tanımlarının ve aralarındaki anlamsal nüansın Latince çevrilerde sürdürülememesi gibi. Söz konusu bu ihmalin nedeni, Arapça kavramların doğrudan tam karşılığının olmaması kadar, çeviriyi yapan kişilerin metne ve konuya ilişkin bilgi yetersizliğidir. Mesela, Arapça zat kavramının Latince'ye quidditas ya da essentia olarak; mahiyet kavramının da bazen quidditas bazen de essentia; hüviyet kavramının bazen varlık anlamındaki ens, bazen mahiyet anlamındaki essentia bazen de ipse ve identitas olarak çevrilmesi gibi.

İbn-i Sînâ'nın, mahiyeti enniyye ile aynileştirmesinin temel gerekçesi, Vacibu-l Vucud'un zatıyla kaim ve zatı gereği vacib olduğunu temellendirmektir. Tanrı'nın mevcudiyetinin nedeni olabilecek mahiyet anlayışının önüne geçebilmek için, varlıktan farklı anlam çağrıştırabilecek ya da varlıktan farklı gerçekliği anlamına gelebilecek mahiyeti neyfyedip, mahiyetin anlam ve fonksiyonunu Vacibu-l Vucud'un şahsına münhasır mevcudiyet anlamına gelen enniyye kavramıyla aynileştirme yoluna gitmiştir. Bunu yaparak, Vacibu-l Vucud'un varlığının zorunluluğunu, farklı ya da ayrı bir mahiyete yüklemek yerine doğrudan varlığın kendisi olan enniyyeye yükleyerek, hem O'nun basitliğini ve birliğini korumuş hem de mevcudiyetinin vucubiyetini zatına münhasır kılmıştır.[1024] Gazâlî ve İbn Rüşd'ün etksi ile yanlış ve yetersiz tercümeler ışığında İbn-i Sînâ'nın ontolojisi ile varlık-mahiyet ayırımını anlamaya çalışan Aquinas, İbn-i Sînâ'nın varlık ile mahiyet arasında varsaydığı ilişkiyi ve mahiyetin anlam ve

fonksiyonunu farklı kavramlara hamletmesini farklı anlaması, varlığı cevhere indirgeyen Aristo ontolijisi bağlamında okuyup yorumlaması, İbn-i Sînâ'nın ontolojisinin essentialist olarak adlandırmasına zemin hazırlamıştır.[1025]

Her ne kadar Aquinas ile İbn-i Sînâ, benzer gerekçelerden hareket edip büyük oranda birbirine benzeyen iki argüman geliştirmiş olsalar da, vardıkları sonuç itibariyle kısmen birbirinden farklı olduklarını söyleyebiliriz. İbn-i Sînâ, benzer öncüllerden hareketle, farklı kavramlar kullanarak Vacibu-l Vucud'un, açık bir şekilde, enniyyesinden farklı bir mahiyeti olmadığı sonucuna varır. Bunu yaparken de kullanmış olduğu ifadeler ve üslup menfi ve apaçıktır: Vacibu-l Vucud'un enniyyesinden farklı bir mahiyeti yoktur. İbn-i Sînâ, argümanında ve vardığı sonuçta Aquinas'ın sonradan iddia ettiği gibi, Vacibu-l Vucud'un varlığıyla özdeşleştirilebilecek mahiyeti olduğunu söylememektedir. Aksine, açık bir şekilde mahiyetinin olmadığını iddia etmektedir. Aquinas, İbn-i Sînâ'nın Tanrı'nın mahiyetinin olmadığı ve olamayacağı iddiasından haberdardır. Bundan dolayı, İbn-i Sînâ'yı mahiyeti nefyetmesi nedeniyle eleştirmiştir.[1026] Aquinas, her ne kadar varlıktan farklı mahiyetin olamayacağı konusunda benzer gerekçelerden hareket edip İbn-i Sînâ ile aynı görüşte olsa da, müspet bir dil kullanarak Necesse Esse'nin esse (anitas)si ile özdeş mahiyetin varlığını kabul etmektedir. İbn-i Sînâ ve Aquinas arasındaki uslup ve kavram farklı olsa da, argümanları sonucu vardıkları sonucun farklı olduğu iddia edilemez. Zira, gerek İbn-i Sînâ gerekse Aquinas'ın, mahiyet ve varlığı tanımlamak için kullanmış oldukları kavramlar görünürde farklı olsa da, söz konusu kavramlara yüklemiş oldukları anlam ve işlevler aynıdır. Dolayısıyla, Aquinas'ın İbn-i Sînâ'ya ilişkin yanlış anlama, etkilenme ve çevirilere dayanan eleştirileri bir yana bırakırsak, her iki filozofun varlık ve mahiyete ilişkin görüşlerinin benzer olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün Gazâlî'yi eleştirisinde haklı olarak ifade ettiği üzere, İbn-i Sînâ'nın mahiyet-varlık-hakikat ve enniye kavramlarını tanımlayış şekliyle aralarında öngördüğü ilişkiden hatırlayacağımız üzere, mahiyetin anlam ve fonksiyonunu enniyyeye yükleyip lafzen mahiyeti nefyettmesi gibi, Vacibu-l Vucud'un hakikatini nefyetmemektedir.[1027] Aksine, Vacibu-l Vucud'un hakikati olduğunu kabul etmektedir. Böylece Vacibu-l Vucud'un var oluş şekli olan zatıyla zorunlu bir şekilde kaim olması mahiyeti olup bu da O'nun varlığıyla aynıdır. Mümkün varlıklarda enniyye, tıpkı insanın düşünen veya canlı varlık olması gibi, mahiyetin zorunlu arazlarıyla oluşurken, Vacibu-l Vucud'un mahiyeti ise, O'nun, zorunlu ve zatıyla kaim olan enniyyesidir.

İbn-i Sînâ'nın kavramlar arasında gözettiği söz konusu bu anlam nüansının, yapmış olduğumuz kavramsal tahlillerden ve Aquinas'ın Arapça kavramlara karşılık türetmiş olduğu Latince kavramlardan anlaşıldığı üzere, hakkıyla anlayıp sürdüremediği açıktır. Bir yandan Gazâlî ve İbn Rüşd'ün, diğer yandan yanlış tercümelere bağlı olarak Aquinas'ın yanlış anlamaya dayalı eleştirileri, nedeniyle İbn-i Sînâ'ya ilişkin söz konusu yanlış bu iddianın yaygınlaşmasına neden olmuştur.[1028] Daha sonra bu yanlış anlama, D. Scotus ile daha da geliştirilerek yaygınlaşmıştır.[1029] Zamanla İbn-i Sînâ'ya ilişkin bu yanlış anlama Spinoza ve Maimonides ile devam etmiş, Descartes ve Kant'a kadar uzanmıştır. Özellikle,

Kant'ın yapmış olduğu varlık-yüklem anlayışının temelde İbn-i Sînâ'nın varlık-mahiyet ayırımına dayandığı söylenebilir.[1030] İbn-i Sînâ'ya ilişkin söz konusu bu yanlış yorumlamanın yaygınlık kazanmasının diğer bir nedeni, filozofun, varlığı, ontolojik bağlamda ele aldığı gibi mantıksal bağlamda da ele aldığının göz ardı edilmesidir. Söz konusu bu ayırım dikkatten kaçtığından, varlığın mahiyete nazaran ikincil düzeyde kaldığı şeklindeki yanlış bir kanıya varılmıştır.[1031]

Yrd. Dç. Dr. Mehmet Ata AZ, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı

Aquinas'ın eleştirileri bağlamında mâhiyet kavramını ele aldığımızdan İbn-i Sînâ'nın, kelami tartışmalardaki şey'iyye-mevcut kavramlarını kendi felsefesi bağlamında mâhiyet-vucud şeklinde nasıl dönüştürdüğü ile mâhiyet kavramının ve şey'iyye kavramıyla ilişkisine değinmeyeceğiz. İbn-i Sînâ'nın bu dönüşümü nasıl yaptığıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003; Robert Wisnovsky, Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Shay'iyya). *Arabic Sciences and Philosophy 10/2*, 2000, s. 181-221.

İbn-i Sînâ, *Kitabu*-ş Şifa İlahiyâ*t,* George C. Anawati, İbrahim Madkur, Said Zayed, (thk). 2. Cilt, el-Haya'tu-l 'Amme lil Kitâb, Kahire 1975, I, I.5, s. 31; İbn-i Sînâ, *Necât*, Majid Fakhri (thk). Beyrut 1985, s. 245.

İbn-i Sînâ, İlahiyâ*t* II, 6.5, s. 292.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât bi Şarh at-Tusi*, Süleyman Dünya (thk), 2. bsk., Daru'l Ma'arif, Kahire-Mısır 1960, C.3, s. 475.

Aquinas, *On Being and Essence*Joseph Bobik (trans.). Toronto Institute of Medieaval Studies, 1968, s. 163-65.

Aquinas. *On Being and Essence*, s. 163-65; Aquinas. *De ente et essential*, c.1 3. M D Roland Gosselin (ed.), Paris, J Vrin 1948.

Aquinas. *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica* I q. 84, a.7, editio aureo numismate donata a Summo Pontifice Leone XIII (ed.), Romae: ex Typographia Forzani et Sodalis (Ioannis Bardi), 1886. Ayrıca İngilizce tercüme için bkz. Aquinas, Thomas, 1998. *Summa Theologica*, (vols. 5). (Fathers of the English Dominican Province, trans); Aquinas, De Potentia q.4, içinde, *Questiones Disputatae,* Vol I-II, P Bazzi et alia (ed.), Rome: Mariette, 1949.

Aquinas. *On Being and Essence*s. 160-69; daha geniş bilgi için bkz. Jweney, Leo, The Mystery of Existence. *Modern Schoolman, 44*, 1966, s. 57-73.

Aquinas, *De ente Essentia* c.1, 3.

Aquinas, *De ente Essentia* c.1, 4.

İbn-i Sînâ, *Kitabu*-ş Şifa Mantığa Giriş (Madhal), çev. Ömer Türker, Litera Yay., İst. 2006, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31.

İbn-i Sînâ, İlahiyât I, 1.6, s. 37-40; *Madhal*, 5.1, s. 22-3; İbn-i Sînâ'nın eserlerinde zorunlu-mümkün, illet-malül vb. ayrımları yapmak için *zât* kavramını özsel, tabii, hususi anlamlarında kullanır.

İbn-i Sînâ, *Madhal,* 5.1, s. 22, 7.1, s. 31.

Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, New York: Columbia University Press, 1973, s.46.

İbn-i Sînâ, İlahiyât I, 1.6, s. 37-42; *Madhal*, 5.1, s. 22.

Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna* (İbn Sînâ), s. 46.

Arapça üçüncü tekil şahıs.zamiri *huve*'nin sonuna mastar eki olan *ya*'nın eklenmesi ile elde edilen *hüviyet*, kendi başına var olan, şeylerin varlık sahasında mevcudiyet kazanmalarıyla diğerlerinden farklılaşmaları anlamına gelmektedir. Harici gerçeklik kazanan şeylerin sahip oldukları arazlara bağlı olarak bireyselleşmelerine ve birbirinden farklılaşmalarına *hüviyet* denir. Bkz. Tehânevî, (1158/1745*), Keşşâfu istılahati'l-fünun*, s. 1423-24; Durusoy, Ali, "Hüviyet", *DİA*, C19, s. 68; Kaya, Mahmut, Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirmesi. içinde İbn Sina: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Aydın Sayılı (haz.), Ankara 1984, s. 453; hüviyet kavramının kullanımı ve diğer kavramlarla ilişkisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Ata Az, *Varlık-Mâhiyet Ayırımı bağlamında Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mâhiyeti,* basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi S.B.E., 2012, s. 92-109.

İbn Rüşd, *Tafsir me ba'd al-Tabi'a*, Beyrut 1938, s. 298; Atay, Hüseyin, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s. 13-4; Cürcani, *Kitabu-t Ta'rifât*Mektebetu-l Lübnan, Beyrut 1985, s. 278.

İbn-i Sînâ, İlahiyât *II*, 7.1, s. 303-4; 8.6, s. 357; İlahiyât *I*, 3.5, s. 121, 1.7, s. 47; İlahiyât *I*, 6, 37-42; İlahiyât *II*, 5.1, s. 197-8; *Risale fi'l-Huduūd*, s. 83-4.

İbn-i Sînâ, İlahiyâ*t II*, 8.4 s. 344-45, İlahiyâ*t I*, I.5 s. 31; Arapça hakk kelimesinden türetilen hakikât terim olarak, gerçek, sabit, doğru olmak, bir şeyin gerçekleşmesi, var olması anlamlarına gelir. Buna göre hakikât, bir şeyin kendisi sayesinde var olduğu cevheri, zihin tarafından kavranmasına imkân veren tabiatı, doğasıdır. Cücani, *Kitabu't Ta'rifat*, "hakika", s. 94-5, "el-mâhiyye", s. 205-7;

Râgıb el-İsfahani, (1422), “hkk” md., *el-Mufredât fî ğarîbi-l Kur’ân*, Muhammed H. İytani, (thk), Beyrut.

İbn-i Sînâ hakikât kavramıyla ifade ettiği anlamı, Aquinas Necesse Esse söz konusu olduğunda essentia ve qauidditas kavramlarıyla karşılar. İbn-i Sînâ’nın mâhiyetin gerçeklik kazanmış hali olarak tanımladığı hakikât, Latince çeviride certitudo (doğruluk, temel öz) olarak çevrilmiştir. Latince çeviride hakikât kavramı daha çok şeyin en temel mâhiyeti, doğru özü olarak anlaşılmıştır. İbn-i Sînâ, “Vacibu-l Vucud’un enniyye’sinden mâhiyeti yoktur.” derken Aquinas’ın essentia ve quidditasa yüklemiş olduğu anlam ve fonksiyonu, hakikât ve enniyye (enitas)ye yüklemiştir. Ama Aquinas, tıpkı İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi bu nüansı ve kavramların kullanımı ile kavramlara izafe edilen anlamı farklı anladığından İbn-i Sînâ’nın mâhiyeti nefy ettiği eleştirisinde bulunmuştur. Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* I-II, Chicago: Henry Regnery Company, 1961, IV. 2.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* I, I.5, s. 31

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* I.5, s. 31

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4, s. 345; İlahiyât I, I.8 s. 123; Aquinas, Summa Contra Gentiles I, c. 22.

Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* I, IV, L. 2, C. 556-58.

Salîba, Cemil, *el-Mu’cemu’l Felsefî*, Daru-l Kitabu’l Lubnanî, Beyrut 1971, s. 315.

Râgıb el-İsfahani, *el-Mufredât fî ğarîbi-l Kur’ân*, s. 528.

Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 118, 301.

Morewedge, *The Metaphysics,of Avicenna (İbn Sînâ),* s. 47-52.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* I, I.5, s. 29; Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 50.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* I, I.5, s. 29; *Necât*, C.II, s. 73; “el-Mubahâsât”, Aristu ‘inde’l-‘Arab, *içinde Dirâsetu ve nususu ğayri menşūra*, Abdurrahman Bedevî, (2. bsk.), Kuveyt, Vekâletu’l Mabu’at, 1978, s. 140.

Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 15; İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, s. 139; İlahiyât I, I.5 s. 29-30; Aristotales, *Metaphysic* 988 b, 1003 b. (Richard Hope, trans.); The University of Michigan Press: Ann Arbor Paperbacks, USA, 1960; Ayrıca bkz. Owen, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian ‘Metaphysics’,* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963, s. 456.

İbn-i Sînâ, İlahiyâ*t I*, I.5, s. 29-30.

İbn-i Sînâ, İlahiyâ*t* I, I.5, s. 30, 36.

Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 15, 36-37; İlahiyâ*t I*, I.5, s. 29-30.

İbn-i Sînâ, İlahiyât I I.5, s. 29-36.

Aquinas, *Summa Theologiae* I q.13 a.11; Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, c. 22; Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* I d.8 q.1 a.1. Pierre Mandonnet (ed.). OP, Paris: Lethielleux, desde, 1923; De Potentia q.2 a.1, q.7 a.2, 5.

Aquinas, *De Veritate* q. 21 a.4, q.1 a.1, içinde Questiones Disputatae I-II, P Bazzi et alia (ed.), Rome: Mariette, 1949; *De ente et eseentia* q1, 3.

Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* II, XII L1: C. 2419, IV LII: C. 558; *De Potentia* q. 3 a.13; *De ente et Essentia* q. 3.

Aquinas, *De Veritate* q. 221; *De ent Essentia* c.1.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, C. III, s. 51.

Aquinas, *Summa Theologiae* I q.3 a.4 resp. q.4 a.1; *De Potentia* q.5 a.4, q.7 a.2; Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldium c.11. In *Opuscula Omnia, Opuscula theoologiae*, (vol.I-II), R. Verado (ed.), Rome: Marietti, 1954; Ayrıca İngilizce tercüme için bkz. *Compendium of Theology*, (Cyril Vollert, trans.), St. Louis: Herder, 1947.

Fazlur Rahman, Essence-Existence in İbn Sînâ: Myth and the Reality, *Hamdard Islamicus,(Karachi)* 4, 1981, s. 14-5; Aquinas, *Summa Contra Genitiles* I c. 22.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* II, 8.6; Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* II. XI L3:C. 2197, IV LI:C. 539; *Summa Contra Genitiles II* c. 57.

İbn-i Sînâ, Ecvibe 'an 'aşare mesail, içinde *Resai'lu İbn Sînâ*, s. 82; Marmura, Michael E., Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifa, *içinde Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem Georgi Michaelis Wickens*, Savory Roger and Agius Dionisius (ed.), Toronto: Pontifical Insttute of Mediaeval Studies, 1984, s. 234.

İbn-i Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımında Vacibu-l Vucud'un gerçeklik kazanan zâtını ya da bilfiil olan vucudunu ifade etmek için kullanmış olduğu *enniyye* kavramının etimolojik tahliline baktığımızda farklı görüşlerle karşılaşmaktayız. Mesela, enniyye kelimesinin kaynağının Arapça'daki birinci tekil şahıs zamiri

olan “ben” (أنا) den, Arapça ek olan “iyye”nin eklenmesiyle “enniyye” kavramının türetildiği belirtilmiştir D’Averny, E-T. (1959). Anniyya-Anitas, içinde *Mélanges offertsà Etienne Gilson*, Paris: Vrin, s. 59-60. Bazıları da enniyye kavramının, İbn-i Sînâ’nın Uçan Adam Nazariyesi’nde kullanmış olduğu ifade edilen “Böylece insan kendi enniyye (benliği)sini bir bütün olarak bilir.” cümlesindeki enniyye’den alındığını iddia etmişlerdir. D’Averny, E-T, Anniyya-Anitas, s. 84. Bu iki iddiadan farklı olarak daha fazla kabul gören görüş ise *enniyye* kavramının Arapça’daki “*en* veya *enne*” (ki, yani) den türetildiğidir. D’Averny, E-T, Anniyya-Anitas, s. 60; De Boer, Tj. Anniyya. (1934). *The Encyclopaedia of Islam*, M Th Houtsma (ed.), Leiden: Brill. s. 24-25.

İbn-i Sînâ, *Risaletu-l ‘Arşiyye*, s. 4.

İbn-i Sînâ, İlahiyât II, 8.4 s. 347; *et-Te’lik*ât, (ths.), Abdurrahman Bedevi, (thk), Tahran, Mektebetu’l-‘Alâmu’l İslâmî, s. 184.

İbn-i Sînâ, İlahiyâ*t II*, 8.4, s. 344; *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, C. 3. s. 30.

İbn-i Sînâ, *Risaletu’l ‘Arşiyye*, s. 19.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, C.3, s. 20.

Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna* (İbn Sînâ), s. 37-9.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4 s. 344, 47; *el-İşarât ve’t Tenbihât*, C.III s. 15; Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 15, 54-56; İbn Sînâ, *Risaletu’l ‘Arşiyye*, s. 4; *et-Te’likât*, s. 185.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4 s. 346; *et-Te’likât*, s. 185.

İbn-i Sînâ, *Risaletu’l ‘Arşiyye*, s. 4.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4; Aquinas, *De Potentia* q.7 a.2 ad.9; *Summa Contra Gentiles I*, c. 22; *De ente et Essentia* c.5; *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d.1 q.1 a.1.

Gilson, Etienne, *The Element of Christian Philsophy*, s. 116-17.

Aquinas, *De Veritate* q.1 a.1 resp.

Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c. 22 par.5; Wilhelmsen, D Frederick, (1976), Existence and Esse, *New Schoolman, 50,* s. 20-45.

Aquinas, *De Potentia* q.7 a.2; *Summa Contra Gentiles* I c.22.

Aquinas, *On Being and Essence*, s. 164-66; ayrıca bkz. Burrell, David, (1986), Knowing the Unknowable God: İbn Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame University of Notre Dame, s. 42-6.

Aquinas, *De ente et Essentia* c.1, 3.

Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c. 22 par.5.

Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, c. 22 par.7.

Aquinas, *Sicriptum Super Libros Sententiarum* I d. 2 q.1 a. 3.

Aquinas, *De ente Essentia* d. 2 q.1 a.3; İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8. 4-5.

Aquinas, *De ente et Essentia* c. 4-5.

Aquinas, *De Potentia* q.5 a. 4 ad.3, q. 9 a.7 resp.; *Summa Contra Gentiles* I c. 21; *Summa Theologiae* I q. 4 a. 2.

Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, c. 22; *De Potentia* q.7 a. 2 resp.

Aquinas, *De ente et Essentia* c.1, 4; *Scriptum super libros Sententiarum* II, d.1 q.1 a. 1; *Summa Theologiae* I, q. 84 a 7.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* I, I. 5.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* II, 8. 4, s. 347.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4; Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, c. 22 par. 6.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* II, 8. 4, s. 347.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* II, 8. 4, s. 344; İlahiyât I, s. 29.

Aquinas, *S. C. G.* I c. 22.

Reçber, "'Vâcibü'l-Vücûd''un Mâhiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, C.I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay., İstanbul, 2008, s. 312-14.

Reçber, Mehmet Sait, "'Vâcibü'l-Vücûd''un Mâhiyeti Meselesi", s. 312-13; "*Fârâbî* ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, C. I-II, Elis Yaynları, Ankara, 2005, s. 223-24.

Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", s. 223-24.

Reçber, “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 224.

İbn-i Sînâ, İlahiyât II, 8. 4, s. 347; *Risaletu’l ‘Arşiyye*, s. 4.

Gazzâlî, *Tehâfutu’l Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, 6. Baskı, Daru’l Ma’arif, Kahire, 1972, s. 191; Ayrıca bkz. Reçber, “‘Vâcibü’l-Vücûd’’un Mahiyeti Meselesi”, s. 310-11, 315; “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 221-22.

Gazzâlî, *Tehâfutu’l Felâsife*, s. 191.

Reçber, “‘Vâcibü’l-Vücûd’’un Mahiyeti Meselesi”, s. 310-11; “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 221-22.

Gazzâlî, *Tehâfutu’l Felâsife*, s. 191-92; İbn Rüşd, *Tehâfutu’t Tehâfut*, Suleyman Dünya (thk.), Dâru-l Mea’arife, 1964-H.595, c. II M. 8, s. 608-11, M.9, s. 617.

Reçber, “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, s. 222-23.

Reçber, *“Vâcibü’l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”*, s. 314.

Reçber, *“Vâcibü’l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”*, s. 314; *“Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”*, s. 222, 226.

Reçber, *“Vâcibü’l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”*, s. 314.

Reçber, *“Vâcibü’l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”*, s. 315; *“Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”*, s. 222.

İbn-i Sînâ, *Madhal*, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31: “Tıpkı, her şeyin, onu o yapan bir mâhiyeti vardır. Söz konusu bu mâhiyet, onun hakikâtı hatta zât’ıdır. Her şeyin zâtı birdir…”; *İlahiyât* I, I.7, s. 43; *Necât*, s. 88; Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 59-60.

İbn-i Sînâ, *Madhal*, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31.

Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sina)*, s. 46.

İbn-i Sînâ, *İlahiyât* I, I.2; Rahman, Fazlur, “Essence and existence in İbn Sînâ: the Myth and the Reality”, Hamdard Islamicus (Karachi) 4, 1981, s. 13.

Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c.142; *De ente et Essentia* c. 2; *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 1.

“Mâhiyetsiz ve hakikâtsiz varlık düşünülemez. Ma’dumu, ancak madumu farz edilen bir mevcuda atfetmeden düşünemediğimiz gibi, varlığı da ancak belirli bir

hakikâte izafederek düşünebiliriz. Özellikle de, söz konusu varlık, tek bir zât olarak belirdiği zaman, nasıl manasıyla bir diğerinden farklı bir vahid olabilir? Böyle düşünüldüğünde olamaz, zira, mâhiyeti nefyetmek, hakikâti de ortadan kaldırmak anlamına gelir. Hakikât ortadan kalktığı zaman da, varlık düşünülemez. Filozoflar, mâhiyetsiz ve hakikâtsiz varlık dedikleri zaman, bu, "mevcud olmayan vucud" anlamına gelir ki, bu apaçık bir çelişkiden ibarettir", Gazzâlî, (1972), *Tehâfutu'l Felâsife*, Suleyman Dunya, (thk.), (6. Bsk.), Daru'l Ma'ârif, Kahire, s. 191.

Aquinas, *De ente et Essentia* c. 5.

İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbihât*, C. 3 s. 51-2; Morewedge, *The Metaphysics,of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 156, 177, 300, 325; Morewedge, Philosophical Analysis and İbn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction, s. 431; *De Veritate* q.1 a.1 resp.; *Summa Contra Gentiles* I, c.22; *Scriptum super libros Sententiarum* II d.1 q.1 a.1; *Summa Theologiae* I q. 3 a. 4 resp.

Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 15.

İbn-i Sînâ, İlahiyâ*t* I*,* 5.1, s. 196-97; Marmura, Michael, Quiddity and Universality in Avicenna, s. 77; Druart, T A., (2001), 'Shay' or Res as Concomitant of 'Being' in Avicenna, *Documenti e Studi sulla trasizione filosofica Mediavale XII,* s. 130.

İbn-i Sînâ, *Risaletu'l 'Arşiyye*, s. 4-5; *İlahiyât* II, 8.5, s. 435-47.

Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 2-3.

Aquinas, *De ente et Essentia,* c.5; *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 2 q.1 a. 3.

İbn Rüşd, (1964), *Tehâfutu't Tehâfut*, Suleyman Dünya, (thk.), Dâru-l Mea'arife, C.II M. 8, s. 590.

Coputo, John D., (1982), *Heidigger and Aquinas; An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York: Fordham University Press, s. 2, 32-3, 109.

Wolfson, Harry, (1961), *The Philosphy of Spinoza,* New York: Meridian Books, The World Publishing Company, s. 125.

Coputo, John D., *Heidigger and Aquinas; An Essay on Overcoming Metaphysics*, s. 2, 32-3, 109-12.

Fazlur Rahman, Essence-Existence in Avicenna, s. 2.

İBN-İ SÎNÂ'DA RUHSAL DİRİLİŞ VE BAZI İTİRAZLAR [1032]

Giriş

İbn-i Sînâ, bir sistem filozofudur. Bu sebeple felsefî düşüncesini sistemli ve tutarlı kılmak için büyük gayretlerde bulunmuştur. Felsefî sisteminin tutarlılığı, kendisinden sonra birçok Müslüman ve Hristiyan filozofuna örneklik teşkil etmiştir.

İbn-i Sînâ'nın felsefî sisteminin, özellikle de metafizik öngörülerinin temelinde, kendisinin de ifade ettiği üzere; akıl ve din veya İslamî nass büyük önem taşımaktadır[1033].İbn-i Sînâ aynı zamanda akıl ile nakil arasında ortaya koymuş olduğu uzlaşı dolayısı ile de tebarüz etmiş bir şahsiyettir. Varlık, Allah ve bilgi konularda ortaya koyduğu düşünceleri, büyük oranda birbirleriyle bağlantılı, uyumlu ve tutarlıdır. Bu hususlarda kendisine yapılmış sert eleştirilere rağmen yorum-te'vil yapmaktan kaçınmamıştır.

Gerek kelam-felsefe tartışmaları hakkında yaptığım çalışmalar esnasında ve gerekse de İbn-i Sînâ ve Gazzali üzerinde çalışmalarda bulunduğum dönemlerde zihnimde İbn-i Sînâ düşüncesi hakkında eğri duran bir mevzu var idi. Bu mevzu, bu makalede üzerinde durmaya çalışacağım dirilişin mahiyetinin nasıllığı meselesidir. Büyük filozof ile birçok konuda müttefik olduğum halde bu mevzuda zihnim ve gönlüm İbn-i Sînâ ile müttefik değildir. İbn-i Sînâ bu konuda da her ne kadar nassın (Kur'an'ın) bağlayıcı olduğunu söylese de bize göre, filozof bu hususlarda nassdan ziyade Platon'un nefs görüşünün, etkisinde kalmıştır. Bu kanaati eksen alarak, İbn-i Sînâ'nın aklî ve naklî yorumlarına bazı itirazlarımız olacaktır. İtirazlar; İbn-i Sînâ'nın *el-Adhaviyye*'deki metinleri eksene alınarak yapılacaktır.Bu makale esasta bu hususu muhtevidir. Şunu da ifade edelim ki, İbn-i Sînâ el-Adhaviyye'den önce telif ettiği *eş-Şifa* ve *en-Necat*'ta dirilişin ruh ve bedenin beraberce haşr olunacağı şeklinde ifade edilmektedir. Ancak İbn-i Sînâ zikri geçen iki eseri avam için el-Adhaviyye'yi ise havas için yazdığını ima ve ifade etmesinden dolayı[1034] el-Adhaviyyedeki metinler üzerinde fikir mütalaasında bulunduk.

b-Açıklamalar

1-İbn-i Sînâ, dirilişi anlatmak üzere temel terim olarak, "me'ad" sözcüğünü kullanmaktadır.[1035]

İbn-i Sînâ'ya göre; insan bu dünyaya gelip ferdiyet kazandıktan sonra, faraza ölse ve unutulsa bile, insanın kazandığı ferdiyeti her halükârda devam etmektedir. Ruhun ebediyetinin kaynağı budur.[1036]

Ruhun ebediyetini ifade eden İbn-i Sînâ, bedenle ilgili olarak bu bahiste herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Halbuki ruh, bireysel ferdiyetini beden olmadan tek başına bu dünyada kazanabilir mi? Sorusunun cevabı bu risalede (*el-Adhaviyye*) verilmemektedir. Ancak başka eserlerinde bedenin ruhla, ruhun da bedenle ferdiyet kazandığını ifade etmektedir.[1037]

Bize göre de ruh; ancak beden ile varlığını ve var oluşunu tecrübe edebilir. Eğer durum böyle ise o zaman bedenin ruhun ferdiyetini kazanmasında önemli bir konumu var demektir.Yeniden dirilişle de insan tekrar diriltildiğinde ruh yine uhrevî ferdiyetini tecrübe etmek için bedene muhtaç olacaktır. Yani birinci imkân hali ikinci imkân halini gerekli kılmaktadır.

Bu sebeple, ruhun bir ferdiyeti kazanırken bedene olan ihtiyacı, ikinci ferdiyetini dirilişle kazanırken de bedene muhtaç olması her zaman imkân dahilindedir.

2-İbn-i Sînâ'nın ifadesi ile me'ad terimi; a-v-d sözcüğünden türemiş olup bulunduğu yerden veya durumdan ayrılan şeyin tekrar oraya geri dönmesi demektir.[1038] Biz, me'adın; bir mekana dönüşle beraber- kelimenin asli anlamıyla- kişinin daha önce sahip olduğu varlık durumuna geri dönmesi olarak anlaşılmasının uygun olduğunu düşünmekteyiz. Halbuki İbn-i Sînâ, bu dönüşü -daha çok- insanın ölümden sonra gideceği yer anlamında kullanmakta ve düşüncelerini de bu şekilde temellendirmektedir. [1039] Doğrusu me'ad; eski mekana dönüş ile beraber eskiden (dünyada iken) insanın sahip olduğu şahsiyete ahiret hayatında tekrar kavuşmasıdır.

3-İbn-i Sînâ, risalesinin hemen başında dirilişin ruhanîliğine zımni delil olmak üzere şu ayete atıf yapmaktadır.

"Ey iç huzura ermiş olan nefs! Sen O'ndan O da senden hoşnut olarak Rabbin'e dön" [1040]

İbn-i Sînâ'nın bundan sonraki gayreti, nefs ile bedenin farklı olduğunu ispat etmek şeklinde geçmektedir ki, eğer beden ve nefs birbirlerinden ayrı varlıklar ise ve âyette de nefsin Cennet'e gireceği ifade edildiliyor ise o zaman yeniden dirilişte bedene ihtiyaç duyulmayacak demektir. Bu anlamıyla İbn-i Sînâ; nefs ile ruh arasında bir ayrıma gitmemektedir.

4-İbn-i Sînâ'ya göre; Müslümanların çoğunluğu me'adı; ruh ile bedenin tekrar birleşmesi ile gerçekleşecek bir vakıa olarak kabul etmektedirler. Bu inanca göre; nefs bedene döndüğünde; ödül ve ceza, nefs ile bedenin birlikte tadacakları bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.[1041]

Bundan sonra İbn-i Sînâ'nın sürekli vurguladığı şu hususu Platon adına ifade etmesi kayda değerdir. "Gerçek anlamıyla mutluluk ve bahtsızlığın ne olduğu halka anlatılacak olsa (onlar) asla bu mutluluk ve mutsuzluğu kavrayamazlar, hatta ilk anda bunun imkânsız olduğunu düşünürler."[1042] demektedir. İbn-i Sînâ da bundan sonra diriliş hakkındaki anlatımlarını sanki Platon'un bu tezini doğrulamak üzerine ortaya koymaktadır.

RUHSAL DİRİLİŞ HAKKINDAKI DELİLLERİN ELEŞTİRİSİ

I- Ğaybî Delil

İbn-i Sînâ'ya göre; "bir olan Yaratıcı'nın nicelik, nitelik, mekan, zaman, konum kategorilerinden ve değişimden uzak olduğu kabullenilmeli ki, O'nun türdeşi bulunmayan bir zât olduğuna, kendisinin maddi veya manevi açıdan bir cüz'ünün var olamayacağına, O'nun âlemin dışında ya da içinde bulunmasının imkânsız olduğuna ve O'na "şuradadır" diye işaret edilemeyeceğine inanılsın.

(Halbuki O'nu bu özellikleriyle) halk kitlelerine anlatmak imkansızdır. Şayet O, bu özelliklerle bedevî Araplara, İbranîlere ve eğitimsiz insanlara (eclâf) tanıtılacak olsa inanma konusunda hemen direnişe geçerler ve böyle bir varlığa asla inanılamayacağı hususunda ittifak ederler. Bu yüzden Tevrat baştan aşağı teşbihle (insan biçimci Tanrı tasvirleriyle) doludur. Kur'an'da bu önemli meseleye ilişkin herhangi bir işaret olmadığı gibi tevhid konusunda sarahati gerektiren yerde de ayrıntılı açıklamada bulunulmamıştır. Aksine, tevhidle ilgili bazı âyetler zâhiri itibariyle teşbihi, bazıları da hiçbir sınırlamaya ve tefsire imkân tanımamak üzere mutlak tenzîhi ifade etmektedir."[1043]

"İmdi, tevhid konusunda durum böyleyse, ondan sonra gelen itikadî meselelerde[1044] neler olmaz ki!.. Bazı insanlar, Arapların geniş ifade ve mecaz imkânına sahip olduğunu belirterek "el, yüz, gelme, gitme, gülme, utanma ve öfke gibi teşbih ifadeleri doğrudur; ancak kullanılış tarzına göre bu ifadeler istiâre ve mecaz anlamına gelebileceği gibi tam tersine hakikî anlamında da olabilir" diyebilirler. Arapların bu kelimeleri zâhirî anlamlarının dışında istiâre ve mecaz olarak kullandıklarına kanıt olmak üzere gösterdikleri birkaç yer vardır. Bu gibi yerlerde o anlamda kullanılabilir ve herhangi bir yanlış anlamaya ve karışıklığa da yol açmaz.

Fakat "(...) buluttan gölgeler içinde (...)" (el-Bakara 2/210) ve "Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini bekliyorlar" (el-En'âm 6/158) âyetlerinde, anlatılan ölçüye veya benzeri ölçülere göre bu ifadelerin istiâre ve mecaz olduğu asla hatıra gelmez. Şayet bu âyetlerde hakikî anlam gizlenmek isteniyorsa, bu takdirde hata ve şüpheye rıza gösteriliyor ve âyetlerin zâhirine inanmak açıkça yanlış inanca yol açıyor demektir.

Ancak, "(...) Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" (el-Feth 48/10) ve "(...) Allah'ın yanında aşırı gitmemden dolayı (...)" (ez-Zümer 39/56) ayetlerinde istiâre, mecaz ve ifadede genişlik geçerlidir.

"Eğer (tevhide dair tasavvurların) incelenmesi tartışmasız farz ve gerekliyse, o takdirde dinin (şeri'at) açık bir şekilde ortaya koyduğu hükümler türünden olmalıdır. Bu konuda karışıklığa yol açan, muamma, işaret ve ima yollu ifadeler açıklık sayılmaz. Aksine bu ifadeler son derece açık, uyarıcı, açıklamanın tam hakkını veren, kavramların anlaşılmasını sağlayan ve tariflerini veren bir şekilde olmalıdır. Çünkü kapalı kavramları kolayca anlamak için gecesini gündüzünü veren, düşüncelerini arıtmak ve zihinlerini geliştirmek üzere ömürlerini harcayan kimseler bile bu kavramların anlaşılması için gayet açık ve seçik ifadeye gerek duyarlar; nerede kaldı ki İbranîlerin ahmakları ve Arapların bedevîleri!"[1045] "Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, dinler, halk kitlelerine anlayacakları dille hitap etmekte, anlayamadıkları hususları da teşbih ve temsil yoluyla anlatmaktadırlar. Eğer başka türlü olsaydı kesinlikle dinler yetersiz olurdu. O halde dinin zâhiri (ahiret hayatının yalnızca bedenle gerçekleşeceği) konusunda nasıl delil olabilir?! Gelişmemiş zihinler, hakikatini kavramaktan uzak olsa da âhiret hayatının cismânî değil ruhânî olduğunu farz edecek olsak, dinlerin, işaretle yetinerek, o hayatı özendirme ve ondan sakındırma yöntemi sonuç vermezdi."[1046]

İbn-i Sînâ; ğayb âlemine ait her söylem ve inancın birbirleriyle eşdeğer

konumda olduğuna inanmaktadır. Şöyle ki; “Mutlak Ğayb” ile “mukayyed ğayb” arasında herhangi bir ayrıma gitmemekte, bu iki ğayb aleminin eş değerde olduğunu iddia etmektedir. İslam düşünce geleneği de bu hususta İbn-i Sînâ ile hem fikirdir.[1047] Eğer Mutlak Ğayb ile mukayyed ğayb aynı ise İbn-i Sînâ’nın bu hususta söylediklerine itiraz anlamsızdır.

Mukayyed ğayb; (ahiretin mahiyeti, melekler vs.) zamanla kayıtlı olarak bilinmeyen ğayb alemidir. Ancak bu mukayyed ğayb alemi; daha sonra, ister bu âlemden sonraki ahiret hayatında olsun, isterse de Hz. İbrahim’in dirilişin nasıl olacağını bu dünyada tecrübe etmesinde olduğu gibi olsun, mukayyed ğaybın biz insanlara şehadet âlemi gibi açıkça gösterileceği ve görüleceği İslâmi düşüncenin temel inançlarındandır. Fakat Mutlak Ğayb yani Allah’ın zatını ve esmasını işaret eden ifade ve terimler, hem bu dünyada hem öte dünyada bize hissî olarak ifşa edilmesi mümkün olmayan alandır.

Allah’ın zatına ve isimlerine ait bazı ifadelerin imkânının te’vilinden hareketle, ahiret ahvalinin durumunu da buna kıyasla te’vil etmek bizce doğru bir tutum değildir. Allah’a ait durumların -İbn-i Sînâ’nın örneklediği gibi- te’vilinin sebebi; bu türlü ifadelerin Allah’ın zatını ve sıfatlarını beşerî tasavvura konu ettirip bu durumun beşerileştirilmesinden kaçınmak içindir. Halbuki Allah’ın zatı ve sıfatları dışındaki her şey mahluktur ve insan tasavvurunca çerçevelenmesi, inanç olarak, mümkün ve herhangi bir sakınca da doğurmamaktadır. Bu sebeple, Allah’la ilgili insan biçimci durumların te’vil edilmesi caiz ve gerekli iken, Cennet, Cehennem gibi mukayyed ğaybî aleme ait inançların te’vil edilmesi bütünüyle doğru değildir.

Mutlak ğaybdan hareketle, mukayyed ğaybı temellendirmek, doğru bir kıyas değildir. Çünkü birinin tasavvuru ve çerçevesi her zaman mümkün (mümkünü’l-vücud) ve mümkün âleme ilişkin iken diğerinin çerçevesi sonsuz ve sınırsız (Vacibu’l-Vücud) olmasından dolayı, böyle bir kıyas, İbn-i Sînâ’nın maksadını temellendirmede bize göre yeterli ikna ediciliği sağlamamaktadır. Cennet ve Cehennem ahvali, gerek Kur’an’da ve gerekse de hadislerde hep somut ve bugünkü alemimizle mukayese edilebilir bir tarzda anlatılırken, Mutlak Ğaybe ait haller ve tasvirler asla bu dünya ahvaline kıyas edilebilecek şekilde değildir. Ancak bazen bu aleme ait kavram ve terimler Mutlak Ğayb için kullanıldığında bu bizim kapasitemizin (insanların) yetersizliğinden dolayıdır. Bu sebeple de te’vili zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn-i Sînâ’nın “bazı insanların anlayışı ve kavrayışı daha derindir ve onların Cennet ve Cehennem hakkındaki düşüncelerinin de daha derin olması gerekir” iddiası ancak sonsuz ve sınırsız varlık hakkında gerekli ve geçerlidir. Yoksa her insan vasfına sahip olanın anlayacağı; somut, sınırlı varlık alanını hiç kimse anlamaz demek doğru bir yargı değildir.

Sonuç olarak, İbn-i Sînâ; Mutlak Ğaybe ait bazı ifadelerin te’vilinin gerekliliğinden hareketle mukayyed aleme ait gerçekliklerin de te’vil edilebileceğini ifade etmesi ve bu durumu da bedensel dirilişin imkânsızlığına yorumlaması bizce hakikati ifade eden doğru bir te’vil değildir.

II-Maddî Yetersizlik Delili

İbn-i Sînâ, zamanındaki bilimsel verilerden hareketle maddî bedenin tekrar dirilmesinin imkânsızlığını şöyle temellendirmektedir:

1-"Biz bu konuda, sadece aklî olan (açıklamaya) dönüp dileyim ki: İnsan yalnız maddesiyle değil, aksine maddedeki suretiyle insandır. Ondan insanî fiillerin çıkmasının sebebi, maddede suretinin bulunmasıdır." [1048]

"Bedenler (bir anda) dirilecek olsa da, kâinatta var olan maddenin dirilenleri karşılamaya yetmeyeceği bilinmektedir.

İlahî fiilin bir olduğu ve kendisi için belirlenen mecradan şaşmadığı da bilinmektedir.[1049]

Nefsin bedenle bulunmasının insanın gerçek mutluluğu ile bağdaşmadığı; bedene ait lezzetlerin hakikî lezzetler olmadığı da bilinmektedir. Nefsin bedene dönmesinin nefs için bir azap olduğu (kabul edilmektedir.)"[1050]

2-"Deriz ki: Nefis ya ayrıldığı maddeye (yani bedene) veya başka bir maddeye dönecektir. Bu konularda tartışmanın muhatabı olan kelâmcıların, nefsin (ölümden önceki) maddeye (bedene) aynen döneceğine dair görüşleri anlatılmıştı. Bu takdirde o madde, ya ölüm anındaki madde veya ömür boyu sahip olduğu maddenin toplamı olacaktır. "[1051]

"Nefsin sadece ölüm anındaki maddeye (yani bedene) döneceğini söyleyen görüş gereğince burnu, kulağı ve elleri kesilen mücahidin aynı surette dirilmesi gerekir ki, bu manzara onlara göre de çirkindir. Eğer ömür boyu sahip olduğu bedenin bütün cüzleri dirilecekse o zaman bir bedende el, baş, ciğer ve kalbin aynen dirilmesi gerekir; bu ise doğru değildir. Çünkü (tıbben) sabittir ki, besinler daima bir organdan diğerine intikal ederek bazısı ötekisi sayesinde beslenir. Ayrıca (bu durumda) insan etiyle beslendiği rivayet edilen ülkelerdeki insanların dirilmemesi gerekir. Zira bedeni bir başkasının bedeninin parçalarından oluşmuştur. Bu durumda ya o parçalar başkasında dirilecek veya insan kendi aslî cevheriyle dirilerek o parçalar zayi olacak ve (onların asıl sahibi olan) dirilmeyecektir."[1052]

3-"İyi düşünecek olursan, tarım yapılan arazinin çoğunun ölülerin çürüyen cesetlerinin toprağından oluştuğunu ve sürülüp ekilen o topraktan yetişen besinlerle diğer bedenlerin beslendiğini anlarsın. Peki iki ayrı zamanda ya da aynı zaman diliminde yaşamış olan iki insanın suretini taşıyan maddeyi herhangi bir ayırama tâbi tutmadan diriltmek nasıl mümkün olacaktır?!

4-Birisi çıkar da "hangi topraktan, hava, su ve ateşten olursa olsun, nefis için bir beden diriltilecektir. O bedenin ilk hayatta iken sahip olduğu unsurların aynısına sahip olması şart değildir" derse, bu doğrudan ve apaçık "ruh göçü" anlamına gelir[1053]. Bu konudaki ilk görüş de ruh göçü anlamına gelmektedir, fakat söz cambazlığıyla bir başka şekilde tasvir edilmiştir. Gerçekte benzer iki madde ve unsur arasında herhangi bir fark yoktur; birinde madde insana ait önceki sureti yitirmiş, diğerinde ise madde önceden var olmayan surete (diriliş) anında bürünmüştür. Demek istiyorum ki, ikinci var oluşta (sahip olmadığı) sûrete bürünmüştür. Bu durumda ruhun o iki maddeden birine iadesi ruh göçü sayılıyorsa diğer madde için de aynı şey söz konusudur! Çünkü ikinci var oluştaki insan bedeni, ilk var oluştaki bedenin aynı değildir. O halde ruhun ilk bedenden bir başka bedene dönmesi tam bir ruh göçüdür. Şayet bu görüşü savunanlar ruh

göçü adını, sayıca bir maddede ilk bedene iştirak etmeyen bedene vermek istiyorlarsa bunu yapabilirler, fakat ikisi de aynı anlama gelir ve aralarında hiçbir fark yoktur. Bu görüşü savunanların en zayıfı Hıristiyanlardır."[1054]

1-İbn-i Sînâ'nın anlattığı bu gerçeklikler şimdiye kadar bildiğimiz bir imkân ile mümkün görünen gerçekliklerdir. Ancak şimdi bilmediğimiz başka bir imkân durumunun gelecekte anlatılması veya ortaya çıkmasıyla, şimdiki bilgimize göre imkânsız gibi görünen birçok durum mümkün olmuş olabilir.

Klasik kelam ve akaid kitaplarında ahiret hayatında insanlara ait hüküm ve kararların kıyametin kopuşuyla bir anda verilip sonuçlanacağı ve dirilişinde bir beden üzerinden gerçekleşeceği ifade edilir.[1055] Böyle bir açıklama ve kabul üzerinden gidecek olursak, İbn-i Sînâ'nın bedenlerin farklı bedenlerdeki dağılım ve paylaşımlar hakkındaki te'villerine hak vermemiz gerekir. Ancak ahiret hayatının bir süreç içinde (seriu'l-hisab) vuku bulacağını düşündüğümüzde biraz önce ifade ettiğimiz üzere yeni bir imkân durumu ortaya çıkmış olur. O da en azından insanın fiillerine ilişkin -yani bedenin doğrudan ruh ile ortak yaptığı fiillerinde sorumluluğunun bulunduğu süre kadar- cezada ve mükafatta mesul olmasıdır ki, Kur'an bu meyanda bize ciddi malzeme sunmaktadır.

2-Şimdi bu meseleyi Kur'an'dan hareketle bedensel dirilişin imkânı ve nefsanî dirilişin bazıları için gerekçelerini temellendirmeye çalışalım. Çünkü yeni bir diriliş tasavvuru, şimdiye kadar kabul görmüş ve savunulmuş diriliş tasavvurlarını daha iyi anlamamızı ve o anlayışlardaki tutarsızlıkları da daha iyi görmemizi temin edecektir.

Ahiret Ahvali Hakkında Yeni Bir İmkân Durumu

Dirilişe inanmak, insanların mutlak yokluğa karşı ümit sahibi olmalarının adıdır. Yaşadığımız varlık dünyasında hiçbirimiz yok olmak istemiyoruz. Hepimiz ebedi yaşama hevesindeyiz. Halbuki, şimdiye kadar ebedi yaşamış bir kimse yoktur. Buna rağmen insanların büyük çoğunluğu öyle veya böyle ahirete inanıyorsa, o zaman ahirete inanmak insan tabiatının gereğidir. İbn-i Sînâ da ahiretin varlığına ve ona iman etme hususunda hiçbir kuşku taşımamıştır.

Bize göre; varlığı bilmeye ilişkin son söz söylenmediği gibi ahiretin varlığına ve mahiyetine ilişkin son söz de söylenmiş değildir. Bazılarının tembelliklerine gerekçe olarak söyledikleri gibi; "gök kubbe altında söylenmemiş söz yoktur" ifade tarzı doğru bir iddia değildir. Eğer bu iddia doğru olsaydı, o zaman Allah'ın varlığa ve ğaybe ilişkin Mutlak ilminin bütün teferruatı insanlar tarafından bilinmiş olurdu. Halbuki böyle bir ilme sahip olmak, Allah'ın yarattıkları için imkânsızdır. O halde her zaman yeni söz söyleme hakkımız vardır. Biraz önce ifade ettiğimiz üzere yaratılmış varlığa ilişkin her zaman yeni bir açıklama yapma imkân kabiliyetimiz de mevcuttur. Bu durumda ahiretin ahvali hakkında da yeni yorumlar yapma imkanımız var demektir.

Bizim Kur'an'dan hareketle ahiretin mahiyetine ilişkin ortaya koymaya çalışacağımız ve İbn-i Sînâ'nın iddia ve itirazlarına da nispeten cevap olacak diriliş hakkındaki yeni bir imkân halinin ortaya konuşu hakkındaki görüşlerimiz şöyledir: Ölmüş, toprak olmuş bir bedeni yeniden –ta başlangıcından öldüğü ana kadar aşama aşama- diriltmenin imkansızlığı hususundaki itirazlar şu şekildedir:

“Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı yeniden diriltileceğiz. Bu” uzak bir görüş/ihtimal.” (Kaf, 50/3) Kur’an’ın cevabı: “Fakat biz; yerin, onlardan neyi (o ölmüş bedenlerden) eksilttiğini biliriz ve katımızda her şeyi muhafaza eden bir kitap vardır.” (Kaf, 50/4)

Bu ayet (50/4); dirilişin, bilinen bedenlerle olacağını ifade etmektedir. Çünkü her bir bedenden ayrılan veya başka bedenlerde bulunan her şeyi Allah’ın bir kitapta muhafaza ettiği, bir şeyin diğerine karışarak kaybolmadığı, zamanı gelince toz toprağa karışmış yada başka bedenlerle bedenleşmiş bedenî unsurların bir süreç içerisinde dünyadaki bedenlerine aynen aşama aşama iade edilecekleri bu ayetteki açıklama ile ortaya çıkmaktadır. Böylece İbn-i Sînâ tarafından kabul görmüş olan bütün bedenlerin bir anda dirilişinin imkansızlığı hakkındaki kanaati bir sorun olmaktan çıkmaktadır. Peki bu bedensel dönüş (mead) nasıl olacaktır?

“Şüphesiz ki âyetlerimizi tanımayan kafirler var ya, muhakkak ki biz onları yarın bir ateşe dayayacağız. Derileri piştikçe, azabı duysunlar diye kendilerine değişik başka deriler vereceğiz. Çünkü Allah, gücünün sonu olmayan hikmet sahibidir.” (Nisâ 4/56)

Bilindiği üzere insanın dünyadaki bedenleri, ölü hücre olan derileri yoluyla değişmektedir. Öyleyse öte dünyada; her bir beden ne yapmış ise yine o beden o fiili işleyen kendi nefsiyle beraber, değişimler yoluyla cezasını çekecektir. Yani filim yeni baştan başlayacaktır. Bedene ait diriliş de tıpkı bu dünyadaki ömrümüz ya da hayatımız gibi aşama aşama yeni bir süreç içerisinde meydana gelecektir.

Hatta: “Nihayet oraya vardıklarında kulakları, gözleri ve derileri yaptıkları şeyler hakkında aleyhlerine şahitlik eder. Derilerine derler ki, niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? Onlar da “bizi her şeyi söyleten Allah söyletti. Sizi ilk defa yaratan O’dur ve döndürülüp O’na götürülüyorsunuz derler. Daha evvel kulaklarınız, gözleriniz ve derilerinizin aleyhinize şahitlik yapmasından sakınmıyordunuz. Bilakis Allah’ın yaptıklarınızın çoğunu bilmediğini sanıyordunuz.”(Fussilet 41/20-22)

Derilerin değişmesi, uzuvların yaptıklarının aleyhine şahitlik yapmaları, bir insana ait; hangi beden hangi fiili yapmışsa ona muhatap olacağının kanıtıdır. Böylece Allah’ın hesabı çabuk alıcı olduğunu yani dirilişin ve hesabın belli bir süre ve süreç içerisinde gerçekleşeceğini anlamaktayız. Allah, Adil-i Mutlaktır ve kim ne yapmışsa mutlaka onun karşılığını bedensel ve ruhsal olarak görecektir.

İnsan bedeninin Allah’ı doğrudan inkâr etmeye müdahil olmadığı bir durumda, beden, inkâr eden nefsî taşıyor diye bedenin ebedi olarak Cehennemde yanması bizce ilahî adalete uygun düşmemektedir. Bu bağlamda Ebu Talip ile Ebu Cehil’i aynı kategoride görmek adil bir hüküm değildir. İbn-i Sînâ’nın ruhsal dirilişin imkanı hususu bu tür sorunların

İslâm düşünce tarihinde yorum ve te’vili çokça yapılan ancak bize göre tutarlılığı hala kuşkulu olan aşağıda zikri geçecek ayetler hakkında yeniden ve bütünsel olarak yorumlarda bulunduğumuzda, bedensel ve ruhsal dirilişi veya diriliş hakkında yeni bir imkân açıklamasına kavuşabileceğimizi düşünmekteyim.

“(İnanmayanlar) diyecekler ki; ey Rabbimiz! Bizi iki kere öldürdün, iki kere de dirilttin. Artık günahlarımızı anladık. Ama çıkış için bir yol var mı?” (Mümin

40/11.

Bize göre; inkârcılar hakkında nazil olan bu âyet, şöyle yorumlanmalı: Birinci ölüm ve diriliş; inanmayanların; ruh ile bedenlerinin beraberce işledikleri fiillerinin hesabını vermek üzere beden ve ruhlarının birlikte dirilmesidir. İkinci ölüm ve dirilme ise yalnızca nefsanî dirilme şeklinde olacaktır. Çünkü Allah'a inanmaya ve inkâr etmeye bedenin doğrudan bir etkisi olmadığından, bedenin nefsin inkâr ettiği şey dolayısı ile ilel-ebed azap çekmesi gerekmez. Burada adalet esas olduğu için suça misliyle karşılık verilmelidir.

Müminler için durum farklıdır. Çünkü mükaafatta merhamet esastır. Müminler için ilk ölümden sonra ilk dirilişle; ruh ve beden beraberce dirildikten sonra Cennet'te ebedi kalacaklardır. Yüce Allah müminlerin dirilişi hakkında şöyle buyurmaktadır:

"Orada emniyet içinde, her türlü yemişi isteyip getirirler. İlk ölümden başka ölüm tatmazlar ve onlar Cehennem azabından korunmuştur." (Duhan 44/55, 56)

Müminler hakkında zikredilen bu ayeti destekler mahiyette Hz. Peygamberin vefatı üzerine Hz. Peygamberin na'şının yanına gelen Hz. Ebu Bekir, na'şa hitaben şöyle der: "Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki, Allah sana iki defa ölümü tattırmayacaktır."[1056]

İbn-i Sînâ; ahireti, hesabı, bireysel sorumluluğu asla inkâr etmemiştir. Ahiretin ve dirilişin varlığını aklî ve naklî olarak ispat etmeye çalışmıştır.[1057] Ancak el-Adhaviyye adlı eserinde kendi zamanındaki kelamcıların dirilişin beden ve ruh olarak bir anda ve beraberce dirileceğine dair inançlarının o zamanki anlayış veya aklediş dolayısı ile bazı imkânsızlıkları üzerinde durmuştur. Biraz önce de ifade ettiğimiz üzere İbn-i Sînâ, zamanında kabul edilen imkân anlayışı dolayısı ile bazı itirazlarının işin esası ile (ahiret ve bireysel hesabın varlığı) ilgili değil de ahiretin mahiyetini açıklamaya yönelik anlatımları te'vil etmek şeklindedir ki, Gazzali'nin bazı kitaplarında ifade ettiği üzere bu te'viller küfrü[1058] gerektirmez.

3-Ruh, bedene girmekle kendi bireyselliğini fark eder. Bu bireyselliği ile de haz alır. Gözün renkleri, kulağın sesleri işitip bu seslerin hazzını ruhla beraber yaşaması gibi... Yani ruhun varlık alanı ve varoluşa çıkışı beden ile ise daha sonra da dirilişle bu var oluşunu bedenle devam ettirmesi makuldür. Sonuçta İbn-i Sînâ'nın iddiası olan; bedensiz ruhun veya nefsin haz alması her hangi bir tecrübeye konu olmuş değildir. Ancak bedenle nefsin beraberce haz aldıkları- en azından bu dünyadaki hayatımız- için müsellem bir tecrübedir.

İbn-i Sînâ, tenasühçülere cevap verirken, nefislerin bedenlerle (bedenden önce veya sonra değil) birlikte ortaya çıktığını söylemektedir.[1059] Eğer nefisler, bedenlerle birlikte ortaya çıkmışlarsa, o halde nefsin varlığı ve varoluşu bir şekilde bedenle ilişkilidir. İlk varlığa geliş bedenle beraber ise, tekrar dirilmenin de bedenle beraber olması güçlü bir ihtimal olarak ortada durmaktadır. Nitekim Kur'an, ilk yaratmayı dirilişe örnek göstermekte ve ilk yaratmanın ikinci yaratmaya göre (diriliş) daha zor olduğunu ifade ile, bedensel dirilişi mümkün görmeyenlere cevap vermektedir. (Yasin36/78,79,81)

4-İbn-i Sînâ'ya göre; eğer avamın anlayışından uzak, hakiki sevap ve azap tasvir edilecek olsa (avam) bu ceza ve sevapları ne önemser ne de korkar. Avam

için bedenlerin dirilişi söz konusu olmadıkça onlar sevap ve azaba aldırış etmezler. Öyleyse dinî siyaset (siyasetü'ş-şer'iyye) açısından dirilişin bu şekilde anlatılması gereklidir.[1060]

İbn-i Sînâ'nın bu yorumu bizce çok makul görünmemektedir. Şöyle ki, o zaman Allah, vadini anlamayan yaratıklar yaratıp onları sorumlu tutuyor gibi bir durum ortaya çıkmaktadır ki, bu, mükellefiyet şartlarına yani "teklif-i mala yutak" ilkesiyle uygunluk içerisinde değildir.

Teklif ile teklifin kendisine yöneldiği mükellef varlık arasında uygunluk yoksa o zaman bu teklifin yapılması adil değildir. Ya da Allah (haşa) kapasitesi yeterli olmayanları kandırıyormuş gibi bir durum ortaya çıkmakta/anlaşılmaktadır. Bununla beraber aynı varlık veya olay hakkında insanların farklı anlayışlara sahip olmaları elbette makuldür.

İbn-i Sînâ, Platon'dan esinlendiği dirilişin soyut/ruhani olması anlayışı hususunda bizce çok ileri düzeyde nass te'vil edilmiştir.[1061]

Yine İbn-i Sînâ, ruhanî lezzetin ne olduğunu halkın anlayamayacağını ve hatta ruhanî lezzetin melekleşme olduğunu ve avamın da bunu istemeyeceklerini ifade ile[1062] halk kitlelerini, inandıkları hususları anlamayan mahluklar derecesine indirmektedir.

İbn-i Sînâ'nın dediği gibi eğer ruhanî lezzet melekleşme ise Allah neden insanı melek gibi yaratmadı da insan gibi yarattı? Hatta yalnızca Hz.Peygamber bile melek olsa idi Mekkeli müşriklerin ifadesi ile onlar Müslüman olabilirlerdi. Halbuki Allah Teala, meleklerin insanların muhatap oldukları şeylerle mükellef olmadıklarını ve yine insanların da meleklerin mesul olduklarıyla mesul olmadıklarını bize bildirmektedir.

5-İbn-i Sînâ'nın diğer açıklamalarına baktığımızda insan veya onun ifadesi ile nefs, bedenle beraber bu dünyada bulunan elem ve lezzetleri öte dünyaya taşımadığına göre, o zaman nefs neden yaratıldı? Yaratılmasına, bedene veya İbn-i Sînâ'nın ifadesi ile bir kalıba girmesine ne gerek vardı?

Bize göre İbn-i Sînâ; ruh, beden ve bu ikisinin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan insanın üçüncü var oluş hali olan nefse yer vermemiş ruh ile nefsi aynı anlamda kullanması nedeniyle sisteminde dünyevî iyilik ve kötülüğü anlatırken istifhamlara ve düşünsel boşluklara sebep olmuştur. İbn-i Sînâ'nın nefs ve ruhu aynı şey kabul etmesi klasik İslam Düşünürlerinin ortak fikridir.[1063]

İbn-i Sînâ, hem ruhun özelliklerini hem de nefsin özelliklerini ruha ya da onun ifadesi ile nefs-i natıkaya vermektedir. Yani İbn-i Sînâ düşüncesinde ruh, beden ve bunların bir araya gelmeleriyle ortaya çıkmış ve insanî kişiliği ifade eden" nefs" ayrı bir varoluş kategorisi olarak söz konusu edilmemiştir. İbn-i Sînâ'ya göre nefs; tek bir varlık olup iki özelliği bulunmaktadır. Bunlardan birincisi tümel olup nazariyatı algılayan cephedir ki, bu cephe yukarıya doğru, ikincisi ise tikel ve amelî olup arza yöneliktir.[1064]

Kur'an; ruhu, ilahî bir kaynak bedenî de ilahî bir yaratım olarak tanımlamaktadır. Beden ile ruhun bir araya gelmesi ile üçüncü bir varoluş hali olan nefs meydana çıkmaktadır ki[1065], işte bu nefs insana fücurunu (kötülüğü) ve takvasını ilham eden nefistir. İnsan, nefse sahip olmakla ancak tam manası ile insan olabilmektedir. Ne tek başına ruh ne de tek başına beden insanı temsil

etme yetkisine sahip değildir. Nitekim ölüm olayı; beden ile ruhun birbirinden ayrılması neticesinde, nefsin varlığını kaybetmesidir. "Her nefis ölümü tadıcıdır" ilahî hükmü bizce böyle anlaşılmalıdır. Eğer İbn-i Sînâ'nın dediklerine göre, düşünme fiilinde bulunursak, o zaman insan dirilişte bedene ihtiyaç duymadığına göre, ölümle beraber insanın dirilişi de başlamış demektir. Böylece kıyametin kopmasına gerek kalmamaktadır. Sonra şunu da ifade edelim ki beden hiçbir işe yaramıyorsa o zaman Allah bedeni neden yarattı?

6-İbn-i Sînâ'ya göre; "insan sadece kendine özgü (nefs-i natıkaya) lezzet ve elemlere kavuşursa o zaman gerçek lezzeti ve elemi tatmış olur. İşte insan için ahiret hayatı da böyledir."[1066]

İnsan için kendine özgü lezzet ve elem, bedenin ortaklığı olmadan mümkün müdür? İbn-i Sînâ'nın belirttiği aklî lezzet ve elemler, bu varlık dünyasında bedene ihtiyaç duyulmadan var olabilme imkânına ve tecrübesine sahip midir? Eğer böyle bir imkân var ise, nefsin bedene girmesine, onunla birleşmesine ne gerek var? Nefs tek başına iyi ise, kötülük yapması ve aklî de olsa ceza çekmesi (berzah âleminde bulunması) bir çelişki değil midir? Ayrıca madem ki nefs; bu dünyada bedenden soyut yani ayrı olması dolayısı ile bedenle birleşse de onunla bir ve aynı değilse, o halde nefs, İbn-i Sînâ'nın iddia ettiği gibi, neden en üst seviyede hazzı ve mutluluğu bu dünyada tadamıyor da bu hazzı ahirete bırakıyor?

İbn-i Sînâ sisteminde nefs, beden olmadan ceza gördüğüne göre, nefs bu dünyada da kamil ve saf değildir demektir. Nefsî kutsayıp yine Allah'ın fiili olan bedeni aşağı görmek İbn-i Sînâ'nın -genel manada- felsefî sistemine de uymamaktadır.[1067] Beden insanın insan olmasında hiçbir şey ise; ilim elde etme ve akletmeye bedenin uzuvları hiçbir katkı sağlamıyor demektir. Eğer katkı sağlıyorsa (göz, beyin, kulak, dil, kalp vs.) ölümle beraber bunların tamamen yok olmaları doğru olur mu? Bunun yanında nefse kötülük yaptıran ve bu sebeple de nefsin azap görmesine sebep olan uzuvlar (bedenî mizaç) sorumlu tutulmayacak mı? Bu durum ilahî adalete uyar mı?

III-Nefsin Bedene Muhtaç Olmadığı Delili

İbn-i Sînâ, dirilişin nefsanî olacağını iddia etmesinin en önemli delili; bedenin insanın insan olmasında hiçbir ontolojik etkiye sahip olmadığı kabulüne dayanmaktadır. İbn-i Sînâ bu kabulünü aşağıda değerlendirmesini sunacağımız şu açıklamalara dayandırmaktadır:

1-"Bizim, nefislerimizden ibaret olduğumuz konusunda karara vardığımıza ve bedenlerimizin (ölümünden) sonra nefislerimizin varlığını sürdüreceği sonucuna ulaştığımıza göre, âhiret hayatında bizim başka şeye dönüşmeyeceğimiz, aksine kendi dışımızdaki giysilerden (bedenden) soyutlanacağımız anlaşılmıştır. Her iki durumda da biz kendimiz olarak kalırız; ne şu anki durumumuzdan başka bir şeye dönüşürüz ne de şu anki durumumuzun bir parçası olarak kalırız."[1068]

Eğer nefs için, insan öldükten sonra tekrar bedene girmesi söz konusu değilse bu durumda kıyamete, sırata, hesaba (Kur'an'da anlatıldığı şekliyle) gerek yoktur. Bu sebeple; İbn-i Sînâ'nın yalnıza ruhsal varoluş (diriliş değil, çünkü bu görüşe göre dirilecek bir şey zaten yok) hakkındaki kanaatleri, çok büyük

miktarda nassı te'vil etmemize veya görmemezlikten gelmemize sebep olmaktadır. Kur'an'ın sıklıkla vurguladığı kıyamete de gerek yoktur. Çünkü kişi ölmekle zaten dirilmiştir.[1069]

2-İbn-i Sînâ'ya göre; a) herhangi bir cismin sonsuz güce sahip olması ve sonsuz bir cismin içinde bulunması mümkün değildir. Çünkü her cisim bölünebilir; zorunlu olarak güç de bölünebilir. b) Nefsin gücü sonsuzdur. Çünkü aklî kavramları (algılara göre) sonsuzdur. [1070]

İlk sorulması gereken soru şudur. Nefsin sonsuzu algıladığının ispatı nedir? Eğer nefis de beden gibi sonradan yaratılmış ise onun da beden gibi sınırlı olmasında bir sakınca olmamalıdır. Ayrıca aklî kavramlar, eğer kavramsa, kavramın bir tanım (hadd) çerçevesi varsa, tanımı olanın bir sınırı var demektir. Haddî olanın sonsuz olması kuşkuludur. Yine bugün bilindiği üzere maddenin enerjiye dönüşmesi bilinen ve kabul gören bir husustur. Yani maddenin sürekli bölünerek sonsuzluk ifade edemeyeceği iddiası da o zamanki nefs tanımlaması çerçevesinde su götürür.

3-İbn-i Sînâ'ya göre; "İnsan nefsinin (akıl) kendi kavramlarıyla olan ilişkisi ya âlet ve madde ile ya da doğrudan gerçekleşmektedir. Biz diyoruz ki, bu ilişki kesinlikle âlet ve madde aracılığıyla olmamaktadır. Çünkü akleden nefs, âletini ve kendini bildiği gibi bildiğini de bilir. Bu esnada kendisi ile âlet ve madde arasında herhangi bir âlet ve madde bulunmadığı gibi kendisi ile bilgisi arasında da başka bir âlet yoktur."[1071]

İbn-i Sînâ'nın bu ifadelerle ulaşmak istediği netice şudur: nefs; bedene ihtiyaç duymadan aklî işlevini yerine getirir. O zaman bedenin öte dünyada nefsle beraber diriltilmesine gerek yoktur. Eğer duruma bu şekilde bakıyorsak şu sorulara nasıl cevap verilecektir.

Bedensel ibadetler (namaz, oruç hac, zekat, vs.); beden olmadan varoluşa çıkmaları mümkün müdür? Bu ibadetleri yapmadan insanın İslam metafiziğine göre aklî yetkinliğe ulaşması mümkün müdür? Katil, bedene sahip olmadan yalnızca ruhî olarak bir insanı öldürebilir mi? Özellikle Kur'an, kişinin Cennet ve cehennemi hak ediş fiillerini bedensel ibadetlere bağlaması bu mevzu dolayısı ile büyük önem taşımaktadır. Belki bedensel ilişkiyle bağlantılı olmayan tek husus, kişinin iman etmesi veya etmemesidir. Yani soyut olan kabul ve red durumu ki bu da zaman ve mekana bağlı olmayan bir durumdur. Bu sebeple daha önce de ifade ettiğimiz üzere inanmayanların ahiretteki dirilişleri iki şekilde veya iki defa vuku bulması bizce daha da anlamlı hale gelmektedir. a. Bedensel diriliş, b. Ruhsal veya İbni Sina'nın ifadesi ile nefsî diriliş.

4-İbn-i Sînâ'ya göre, ahiretin varlığının sebebi; nefsin yok olmayacağı gerçeğine dayanmaktadır. Böylece ahiret hayatı, ontik bir gerçeklik olmaktadır. Bizce de bu doğru bir tespit olmakla beraber Kur'an'ın sürekli üzerinde durduğu bedensel gerçekliği devre dışı bırakmasından dolayı tam bir tespit değildir.

5-İbn-i Sînâ'ya göre; ölümle beraber nefs ve beden birbilerinden ayrılıyor ve bundan sonra nefs beden olmadan tek başına varlığını devam ettiriyor. Eğer nefs kendisinin farkında ise yani akleden bir nefs ise mutlu (sa'adette), eğer kendisinin farkında değil yani akleden değil ise mutsuz ve bedbahtlık (şekâvet) içindedir.[1072]

Nefsin kendisinin farkında olması nasıl gerçekleşiyor? İbni Sina'ya göre araçsız ve kendi kendine nefs bu mertebeye ulaşabiliyor. Bu durumda şu soruyu sormamız kaçınılmazdır. Bu mertebeye ulaşmış nefis diğer nefislere nispetle daha yüce ve daha üstün mü yaratıldı? Eğer durum böyle ise bütün nefisler soyut olmalarına rağmen aynı varlık statüsünde bulunmuyorlar demektir. Yine böyle bir durumda bir nefsin akletmesi diğerinin akletmemesi eğer kendi tabiatları icabı ise burada bir eşitlik durumu yok demektir. Ya da bunun bir açıklamasının yapılması lazımdır.

Bütün nefisler veya ruhlar (nefs-i natıka) aynı oldukları halde onları farklı konumlara iten nedir? Sorusu bizce bedene ve bedensel nefislere duyulan ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'an'dan anladığımız kadarıyla bedenin de insanî nefsten farklı bir nefsi vardır. Çünkü ahirette uzuvlar nefse karşı yaptıkları fiiller nedeniyle şahitlik yapmakta ya da itirafta bulunmaktadırlar. Ancak bu nefs ile insanî nefs –elbette- aynı ontolojik statüde değildir.

6-"Artık akleden nefsin algılayan (bir güç) olduğu açıkça bilinmektedir. O, mutlak yalın olduğundan cevheri diğer güçlerin cevherinden daha üstün ve tamamen maddeden ayrık/bağımsızdır. Öteki güçler maddeyle ilişkili olduklarından birleşmeyi ve bölünmeyi kabul eden türdendirler. Ayrıca akleden nefsin algılaması duyu algılamasından daha üstündür; çünkü nefsin algısı kesin, küllî, zorunlu ve süreklidir."[1073]

"Duyu algısı ise görünüşe dayanan, cüz'î ve geçicidir. Diğer yandan akleden nefsin algıladığı uyumluluk daha değerlidir; çünkü onun algıladıkları sabit kavramlar, ruhânî suretler, bütün varlığın şanı yüce olan İlk İlkesi, ilahî varlık olan melekler ile göksel cisimler, maddî varlıklar ve onların özlerinin gerçekliklerinden ibarettir."[1074]

Akleden nefsin algısı mutlak yalın ise, akleden nefsin algıladığı her yalın ma'kulatın daha sonra insanın bilgisi arttığı halde bu ma'kulat algısının değişmemesi gerekir. Halbuki örneğin, yirmili yaşlardaki nefsin aklî algısı daha sonraki yaşlardaki algısı arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Bu durum aklî makulün, İbn-i Sînâ'nın maddi varlıklar için ifade ettiği bir aklî bölünme olabilir mi? Aklî makulün sabit olduğu fikri nasıl türemiştir? Ruhanî suret ne kadar değişmez bir aklediş veya tahayyüldür?

7-"İnsanın özüne ait lezzet yani onun nefsi, âhirette kemale ermiş durumdaysa, alacağı lezzet, bizim şu âlemimizdeki lezzetle asla kıyaslanamaz. Fesubhânallah! Meleklere özgü iyilik ve lezzet, hayvanlara ve yırtıcılara ait lezzetle nasıl kıyaslanır?! İnsan nefsi eğer kemale ermişse hiç kuşkusuz meleğe ait bir öze (cevher) sahip olmuştur; çünkü o, (maddeden) ayrık/bağımsız aklî bir formdur (suret); bu, aynıyla meleklerin formudur. Şu var ki, biz bedenimizde bulunduğumuz sürece bu lezzeti hissedemeyiz; zira bedene ait güçler akleden nefse baskın durumdadır, hatta nefis bedende iken kendisini ve Allah'ı bile unutur. Artık ona egemen olan duyu, vehim, öfke ve şehvet güçleridir. Bu güçlerin gelişip artmasıyla akleden nefsin gerilemesi (noksân) durumun böyle olduğunun kanıtıdır. Öyleyse ruhânî lezzetin varlığı bir zorunluluktur. Bedende biz onu hissedemesek de o vardır; hissedemeyişimizin sebebi de bedendir."[1075]

İbn-i Sînâ'ya göre; insan nefsi, bedensiz ve bedenle hiç bağ kurmadan kemale

erebilir. Bu durumda şöyle bir soru her zaman muhtemeldir. Kemale ermeyen insan nefsi, neden bedensel etkilere açıktır da, kemale eren nefis bu etkilerden uzaktır? O zaman beden/madde var olduğu için, ona zatından kötü mü diyeceğiz?

İbn-i Sînâ'nın da kabul ettiği üzere eğer var olan/yaratılan ne varsa "Hayru'l-Mahz"'ın eseri olarak iyi ise beden neden kötü olsun? Bununla beraber ruh ve maddede olduğu gibi varlıkta da elbette ontolojik üstünlük yani varlık hiyerarşisi vardır. Üstün, daha üstün, en üstün, mutlak üstün gibi... Bunun gibi de iyi mutluluk, en iyi mutluluk; acı, daha kötü acı gibi durumlar bir insan için mümkün olabilecek varoluş halleridir.

İbn-i Sînâ'nın ifadelerinde anlaşıldığı üzere, eğer beden Allah'ı bile nefse unutturuyorsa en azından bedenin sebep olduğu bu suçun cezasını çekmesi gerekmez mi?

İbn-i Sînâ'ya göre; "(nefs) bu dünyada o lezzetten bir dereceye kadar pay alabilir. Ancak ondan sınırsız tat almak yalnız âhirette olacaktır. O halde âhiret mutluluğu, nefsin bedenden ve tabiatın etkisinden kurtulup maddî lezzetlerden tamamen soyutlanmasına bağlıdır. O zaman, en büyük saltanat zatına mahsus Allah'ı, O'na ibadet eden ruhânîleri ve yüce âlemi aklıyla bakıp görür, kemaliyle O'na kavuştuğunu anlar. İşte en yüce lezzet o anda alınan lezzettir. Âhiret bahtsızlığı (şekâvet) ise bunun zıddı bir durumdur."[1076]

Bize göre, uhrevî yüce lezzet, beden engeli olduğu zaman sınırlı, beden olmadığı zaman ise insanî yeteneklerin gücü nispetinde sınırsıza doğru mümkün olabilecektir. Ancak insanın lezzet algısı çeşitlidir. Bu çeşitlilik içinde insan mutlu olur. Bu itibarla İbn-i Sînâ'nın buyurduğu mutluluk hali; lezzetin zirvesi iken, bedensel lezzet ise, insanî bir varoluş hali olarak var oluşunu hem bu dünyada ve hem de öte dünyada devam ettirecektir. İnsan, Allah gibi mutlak idrake sahip olmadığı için mutlak olanı algılaması ise sürekli kemal yolunda gelişim diğer ifade ile değişim içerisinde olmakla mümkün olabilir.

Sonuç

İbn-i Sînâ, *el-Adhaviyye* adlı risalesinde Platon'dan esinlenerek, uhrevî dirilişin beden olmaksızın yalnızca nefs ile olacağını iddia etmektedir. Bu iddiasını üç esas üzerine temellendirmektedir:

1-Ğayba ilişkin Kur'anî ifadelerin her halükarda te'vilinin gerekliliği,

2-Ölümden sonra bedensel dirilişin bilimsel ve aklî olarak mümkün olmadığı,

3-Nefsin bedenden üstün olduğu ve bedenin acıyı ve saadeti hissetmediği şeklinde ortaya konmuştur. İbn-i Sînâ'nın bu üç iddiası kendi içlerinde de muhtelif anlam farklılıklarına sahiptir.

Özet olarak biz;

1- Ğayb meselesinde İbn-i Sînâ gibi düşünmediğimizi ilgili yerde ifade ettik. Bize göre ğayb; Mutlak Ğayb ve mukayyed ğayb olarak bu tür meselelerde mutlaka birbirlerinden ayrı olarak değerlendirilmelidir. Bu taksimatın İbn-i Sînâ te'villerini nakzettiğini düşünmekteyiz.

2-İbn-i Sînâ'ya göre, bedensel dirilişin aklî imkânsızlığı meselesinde de İbn-i Sînâ gibi düşünmediğimizi, Kur'an'a ve aklî yorumlara müracaatla ortaya

koymaya çalıştık. Özellikle dirilişe ilişkin yeni bir imkân hali ortaya koymamız İbn-i Sînâ'nın kanaatinin tartışılabilir olacağının imkânını vermektedir.

3-Nefsin bedenden üstünlüğü meselesinde İbn-i Sînâ ile mutabık olsak da nihai manada bedenin hem bu dünyada ve hem de öte dünyada insan olmak için insana gerekli bir unsur olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Doç. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

*Bu makale Eski Yeni Dergisinin 2014 güz dönemi 29. sayısından alıntı yapılmıştır

İbn Sina; İlahiyat-ı Şifa, Metafizik, (çev:Ekrem Demirli, Ömer Türker) İstanbul, 2011, s.357

Mesut Okumuş; *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu; İbn Sina Örneği,* Ankara, 2003, s.183-186; Ahmet Çapku; İbn *Sina, Gazzali ve İbn Rüşd* Düşüncesinde Ahiret, İstanbul,2009,s.182-183

İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad*; (*Felsefe ve Ölüm* Ötesi Kitabı İçinde) Trc:Mahmut Kaya, İstanbul,2011;s.2; Klasik Kelam üleması ise bu konuyu anlatmak üzere "ba's" ve "haşr" terimlerini eksene alarak dirilişin anlatır. Bkz.Galip Türcan, *Kur'an'da Ahret İnancı,* Istanbul, 2006, s.213vd.

Age.s. 3

İbn Sina; *eş-Şifa el-İlahiyat;* İ. Medkur; Kahire,1960; s.143-144; Ayrıca bkz., A.M.Goıchon, İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ *Avrupasındaki Etkileri;* Çev:İsmail Yakıt, Istanbul, 1986, s.70,71

el-Adhaviyye s. 4

el-Adhaviyye s. 4

el-Adhaviyye,s.4; Fecr89/27,28

el-Adhaviyye, s. 6

el-Adhaviyye, s. 7 İbn Sina'nın ruhun bedensiz ebedi varlığı ve bedenden kurtulunca daha yüksek bilinç, bilgi ve hissedişlere ulaşacağına dair görüşlerinin kaynağı Platon'un işaret edilen görüşleriyle çoğu zaman parellelik arz etmektedir. Bkz.Plato; *Republıc*, (The Collected Dialogus, Kitabını İçinde) Ed:Edith Hamilton, Huntigton Cairns; USD. 2005, s. 836-844

el-Adhaviyye, s. 8

Yani ğayba ilişkin olarak ahiretin mahiyeti, meleklerin varlık durumları vs. gibi

hususlar kastedilmektedir.

el-Adhaviyye, s. 10

el-Adhaviyye, s. 11

Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* (Sd. Mesut Okumuş ve Arkadaşları), Ankara, ?,c.1, s..161-165; Yümni Sezen, *Kur'an Işığında; İnsan, Akıl ve Toplum;* İstanbul, 2014, s. 150-153.

el-Adhaviyye, s. 11

İbn Sina'nın ilahî fiilin bir olduğunu ifade etmesindeki muhtemel kastı; a-Sünnetullahın değişmezliği yani dirilişin mutlaka bugün anlayabildiğimiz bir sebebinin olmasının gerektiği; b-kıyametin top yekün bir anda meydana geleceğine olan inancıdır.

el-Adhaviyye, s. 12

el- Adhaviyye, s. 13

el-Adhaviyye, s. 14

Gazzali ahirette dirilecek bedenlerin dünyadaki bedenin birebir aynı unsurlarından olmasına gerek olmadığı kanısındadır. Ayrıca İbn Sina'nın aksine bu bedensel farklılığın ruh göçü olmayacağına da inanmaktadır. Gazzali; *Tehafüt el-Felasife*, (Arapça-Türkçe parelel metin; çev:Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu),İstanbul, 2005, s; 225-6; İtikad'da Orta Yol; Çev:Kemal Işık, Ankara, 1971, s.160; Gazzali'nin böyle bir yoruma yönelmesi; İbn Sina'nın bedensel dirilişte dünyadaki bedenin aynıyla iadesinin imkansızlığına getirdiği delillere Gazzali'nin de ikna olmasıdır. Bu durumda, Gazzali; bedensel dirilişe inansa da, aslında bu dünyadaki bedenlerin bizatihi kendi fiillerinden mesul olacakları inancında olmadığı anlayışında olduğu anlaşılmaktadır.

el-Adhaviyye, s. 15

Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen; *Muvazzah İlmi Kelam;* İstanbul, 1959, s. 244-245

Muhammed Esed; *Sahih-i Buhari, (İslam'ın İlk Yılları),* Çev:Mustafa Armağan, Istanbul, 2001, s. 57

Bkz., İbn Sina; *A'la Suresi Tefsiri;* Çev: Mesut Okumuş; (K*ur'an'ın Felsefî Okunuşu* adlı eser içinde) Ankara, 2003, s.241-243.

Gazzali; *Tehafüt el-Felasife,* (Arapça-Türkçe parelel metin); s.225,226

el- *Adhaviyye,* s. 23; Ayrıca bkz.*Ahvalü'n-Nefs;* Thk. Ahmet Fuad el-Ehvanî, Paris, 2007, s. 96-98

el-Adhaviyye, s. 17

İbn Sina'nın hem diriliş meselesinde ve hem de başka meselelerdeki aşırı te'villeri için bkz. Ahmet Çapku; *A.g.e.,* S.146,147,151.

el-Adhaviyye, s. 18

Bkz.Süleyman Ateş, İnsan ve İnsan Üstü, İstanbul, 1985, s.169-175.

Bkz.İbn Sina, *Danişnâme-i Alâî,* (Çev: Murat Demirkol), İstanbul, 1014, s.442, Ahvalü'n-Nefs; s. 64-65; Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper; İbn Sina ve İbn Sina Okulu (İslam *Felsefesi:Tarih ve Problemleri* kitabı içinde) İstanbul,2014, s.260-261

Bkz. Şakir Kocabaş, İslam'da Bilginin Temelleri, İstanbul, 1997, s. 137vd.

el-Adhaviyye; s. 28

İbn Sina'nın felsefî sisteminde varlık Hayru'l-Mahz'ın eseri olması sebebiyle "iyi" dir. Ancak Plotin etkisiyle madde kötü diye tavsif edilmiştir. Bkz.A.M.Goıchon, İbn Sina Felsefesi, s.52,71

el-Adhaviyye, s. 29

Bknz. Gazzali; *Tehafüt el-Felasife,* (Arapça-Türkçe parelel metin); Sarıoğlu), s.212

el-Adhaviyye, s. 30

el-Adhaviyye, s. 34

el-Adhaviyye, s. 38

el- Adhaviyye, s 40

el-Adhaviyye, s 41

el-Adhaviyye, s 41

el-Adhaviyye, s 42